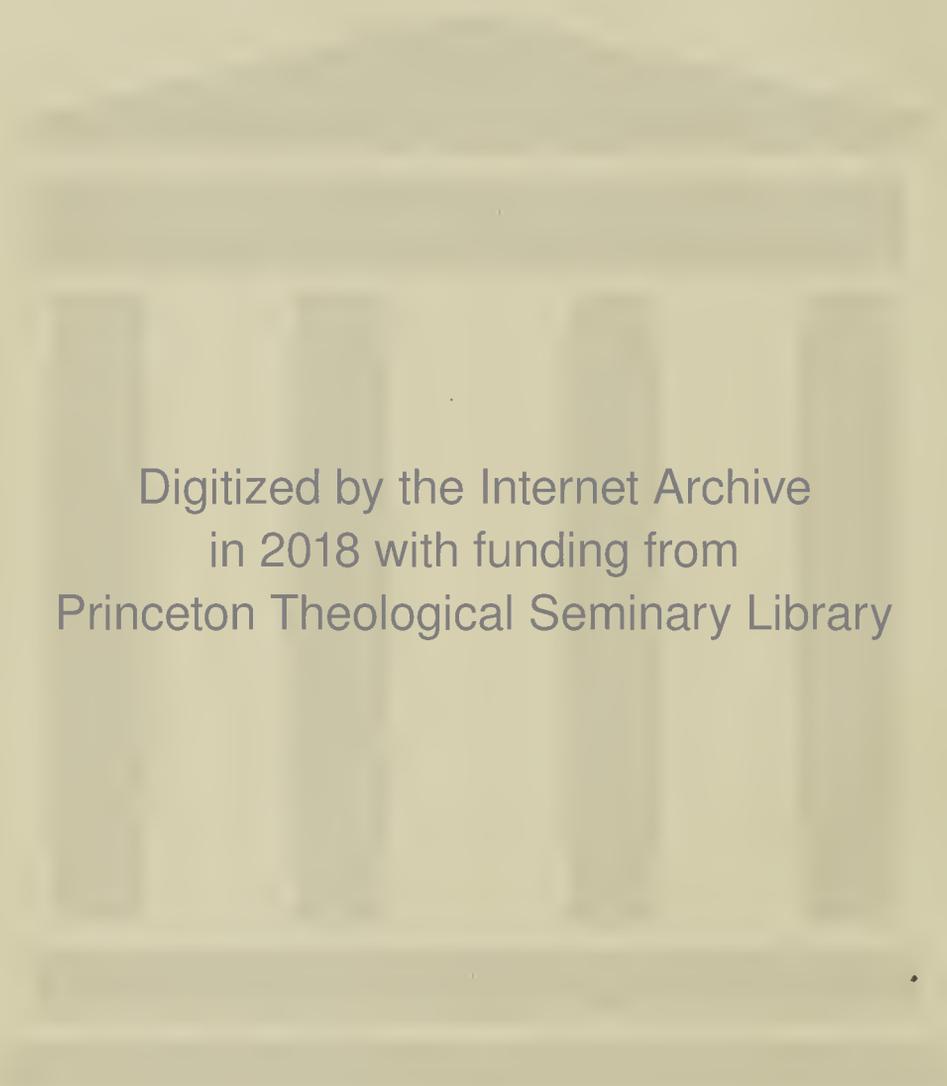






B2799
E8R76



Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

Die
Vollendung des Sokrates.

Immanuel Kants

Grundlegung zur Reform der Sittenlehre

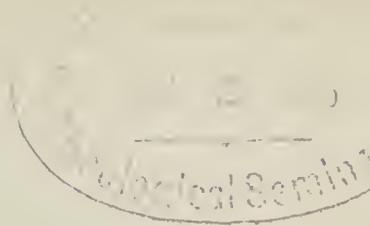
dargestellt

von

Dr. Heinrich ✓ Romundt.

BERLIN 1885.

Nicolaische Verlags-Buchhandlung
R. Stricker.



V o r w o r t.

Der Leser erhält hier die Fortsetzung der »vereinfachten und erweiterten Darstellung von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft«, welche unter dem Titel »Grundlegung zur Reform der Philosophie« Ende des Jahres 1884 vom Verfasser veröffentlicht wurde. Es hätte diese Fortsetzung auch bezeichnet werden dürfen als »vereinfachte und erweiterte Darstellung von Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft.« Die Leser jenes ersteren Buches werden allgemein das Bedürfnis nach einer Fortsetzung desselben empfunden haben; es ist auch von einigen diesem Bedürfnis Ausdruck gegeben. Es befriedigt ja auch nicht schon die blosse Grundlegung eines Hauses; nach dieser erst ist das Verlangen nach einem Hause auf dem Fundamente gar nicht mehr abzuweisen.

Aber die vorliegende Schrift ist nicht nur eine Fortsetzung jener »Grundlegung« und keineswegs einzig und allein im Zusammenhange mit jener verständlich. Deshalb ist sie auch nicht auf dem Titel als Fortsetzung bezeichnet. Vielmehr sie besteht als Grundlegung praktischer Philosophie durchaus für sich. Es hat ja auch jenes erstere Buch als Grundlegung bloss theoretischer Philosophie für sich Bestand, wengleich es, und zwar gerade durch dasjenige, was über Naturphilosophie im weitesten Sinne, die eigentlich so zu nennende theoretische Philosophie, hinausgeht, für sich noch nicht vollkommen befriedigt.

Wie nun der erste Teil unseres Unternehmens nicht nur eine Darstellung von Kants Kritik der reinen Vernunft enthielt,

sondern auch die Ausführung der gründlichen Metaphysik als Wissenschaft nach dem Entwurfe und Maszstabe der Kritik, welche Kritik Kant selber nur die »notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft« nannte, ebenso verhält es sich mit dem vorliegenden zweiten Teil. Auch dieser fängt bereits an, dasjenige zu geben, zu welchem selbst die »Kritik der praktischen Vernunft«, geschweige die diese nur vorbereitende »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, nach Kants eigenem Ausdruck, »nur Vorübung ist.«

Die Erweiterung des Kantischen Werkes besteht nun in dieser Schrift zum grossen Teil in der Herstellung der Verbindung der praktischen Philosophie mit der theoretischen Wissenschaft der Kritik. Der Natur der Sache gemäsz hat Kant die Vorbereitung zu dieser Verbindung zwischen theoretischer und praktischer Wissenschaft der Begründung praktischer Philosophie um mehrere Jahre vorangeschickt; das Vorbereitete auszuführen aber hat er seinen »Lesern« d. h., in Kants Sinne, Professoren der Philosophie überlassen. Unsere »erweiterte Darstellung« der Kritik der praktischen Vernunft wird also, ganz anders als diejenige von Kants erster Kritik, durch Anknüpfung an ein hinter uns Liegendes, nicht durch Vorausweisungen, zustande gebracht; jedoch die möglichen Erweiterungen sind hierdurch keineswegs schon vollständig bezeichnet.

Es liegt schon in der angegebenen Natur der Erweiterung der Darstellung der »Kritik der praktischen Vernunft«, dass diese selbst und die ihr vorangehende »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« mit dargestellt werden mussten. Die Ausführung des Systems der Kritik ist in keinem Teile von Kants vierteiligem kritischen Unternehmen ohne Darstellung von Kants Kritik selbst möglich. Denn was Kant von der Kritik der reinen Vernunft sagt, dass sie, und auch sie ganz allein, den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel zur Vollziehung in sich enthalte, wonach (theoretische) Metaphysik als Wissenschaft zustande gebracht werden könne, genau dasselbe gilt von allen Kritiken Kants zwischen 1781 und 1793. Deshalb enthält auch der vorliegende Teil unseres Unternehmens,

gerade wie der erste, eine Darstellung von Kants grundlegenden Werken (zur Moralphilosophie) selbst, und zwar gleichfalls eine vereinfachte Darstellung.

Eine vereinfachte Darstellung ist in diesem Gebiete der Kritik, wo gerade in den letzten Jahrzehnten ein Wust von Missverstand, Unverstand und Unsinn zusammenghäuft ist, ein noch grösseres Bedürfnis als in dem hinter uns liegenden ersten Abschnitte der Kritik. Das Verständnis der moralphilosophischen Schriften Kants war von Anfang an und bis auf diese Tage das allermangelhafteste, wie der Leser in der Abhandlung an Beispielen aus den Schriften z. B. von Schopenhauer, Kuno Fischer, Cohen, um von der Verballhornung Kants durch J. G. Fichte ganz zu schweigen, dargethan finden wird.

Eine vereinfachte und weiteren Kreisen zugängliche Darstellung von Kants Grundlegung zu wahrer Moralphilosophie zu geben, ist nun wohl möglich. Von Kants moralphilosophischen Schriften zwar gilt in vollem Masse, was Kant selbst auf Klagen über die Schwierigkeit des Verständnisses seiner philosophischen Schriften zu äussern pflegte: er schreibe eigentlich nur für Denker von Profession. Diese also dachte sich Kant unter den »Lesern«, von denen er hoffte, dass sie ihre Bemühung mit der des Verfassers der Kritik vereinigen würden. Aber Kant selbst hielt Popularität »vornehmlich in der Philosophie« im Unterschiede von der Mathematik, die allein er ausdrücklich ausnahm, gar nicht für unmöglich und hat selber, wie wir aus einem Briefe von ihm an seinen früheren Schüler Dr. Marcus Herz in Berlin wissen, »auf die Grundsätze der Popularität in Wissenschaften« gesonnen. Zwar eine Gemeinverständlichkeit unter Verzichtleistung auf alle gründliche Einsicht, wie sie im Schwange geht, verachtete Kant mit Recht. Er hatte »das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität« als wünschenswertes Ziel vor Augen, von der das klassische Altertum in den Schriften besonders der grossen griechischen Philosophen und Historiker leuchtende Beispiele für alle Zeiten hinterlassen hat. Von der Kritik aber, die unserem Urteile den Maszstab zuteile, wodurch Wissen von Scheinwissen mit Sicherheit unterschieden werden könne, erwartet und hofft Kant mit Recht Begründung

einer Denkungsart, die ihren wohlthätigen Einfluss von der Metaphysik aus, wo Kritik zuerst in volle Ausübung gebracht wird, nachher auf jeden anderen Vernunftgebrauch erstreckt und zuerst den wahren philosophischen Geist einflösse. Von der Kritik dürfen wir deshalb auch, und nicht am wenigsten, für unser öffentliches Schrifttum hoffen, dessen Gehalt so sehr durch die Buchdruckerkunst und die erleichterte Vervielfältigung schriftstellerischer Produkte gefährdet ist und bereits stark gelitten hat. Die Kritik wird uns endlich wieder zu Schriften zugleich von wahren, tiefem Gehalt und von edler Gestalt verhelfen, zu einer hohen und doch volkstümlichen Litteratur, zu kräftiger Geistesnahrung statt des, wenn es allein eingenommen wird, erschlaffenden und verdummenden Geredes blosser Eintagslitteratur, die jetzt in der ganzen civilisierten Welt übermächtig vorherrscht. Infolge der Kritik kann die Buchdruckerkunst noch einmal wieder ein Segen höchster Art werden, was sie zur Zeit nicht ist.

Die Anführungen aus Kants Schriften beziehen sich auch in diesem Buehe auf die Ausgabe der sämtlichen Werke Kants von Rosenkranz und Sehubert. Für die Kritik der reinen Vernunft sind auch hier die Seitenzahlen der ersten Auflage in Klammern beigefügt worden; bei der Kritik der praktischen Vernunft, wo zwar zur Anführung einer anderen Originalauflage gar keine und einer anderen neueren Ausgabe wenig Veranlassung ist, sind der Ausgabe von Rosenkranz die Seitenzahlen der leicht zugänglichen Ausgabe von Karl Kehrbaeh in der Universalbibliothek von Reclam in Klammern hinzugesetzt worden. Doch sind auch in diesem Buehe die zum Beweis herangezogenen Sätze Kants selbst in den allermeisten Fällen vollständig mitgeteilt. Denn es gehört mit zum Zwecke dieses Unternehmens, den Begründer der kritischen Philosophie in dem nach Maszgabe seiner Kritik ausgeführten Systeme der Kritik möglichst viel selber zu Worte kommen zu lassen.

Berlin, im September 1885.

H. Romundt.

Inhaltsangabe.

	Seite
I. Wir bedürfen einer Reform der Sittenlehre	1
II. Rückgang zu Sokrates, dem Anfänger, in der Sittenlehre würde zwar ein Fortschritt sein, aber nicht schon Erreichen des Ziels sicherer Wissenschaft	21
III. Grundlegung der theoretischen Wissenschaften der Physik und Metaphysik ebnet den Boden für ein Gebäude wissenschaftlicher Sittenlehre	41
IV. Reinigung und Verbesserung der von Sokrates entdeckten nächsten niederen Wissenschaft in der praktischen Philosophie mit Hilfe der durch die Kritik der reinen Vernunft begründeten Naturlehre von den menschlichen Handlungen	74
V. Das Zeitalter gemeiner Wissenschaft in der praktischen Philosophie beginnt mit der Unterscheidung zweier Quellen menschlicher Tugend, einer unteren und einer oberen, einer Quelle der Natur und einer Quelle reiner Vernunft, eines Prinzips der Glückseligkeit und eines Prinzips der Sittlichkeit	118
VI. Entwicklung und Ausbreitung der Idee reiner Sittlichkeit	149
VII. Sicherung der Sittenlehre durch Begründung derselben auf die Natur der Dinge	196
VIII. Vollendung der praktischen Philosophie durch Grundlegung zu einer obersten Wissenschaft vom höchsten Gut und Übergang zur Religion	241
IX. Rückblick und Ausblick	291



I.

Wir bedürfen einer Reform der Sittenlehre.

Im Jahre 1781 hatte Kant, der bereits ein höherer Fünfziger war, nach mehr als zwölfjähriger Vorbereitung mit der Veröffentlichung der »Kritik der reinen Vernunft« die Grundlegung zur Reform der gesamten Philosophie, der höchsten Zweige des Baumes menschlicher Wissenschaft, begonnen. Derjenige Teil der Philosophie aber, der durch diese erste Kritik in einen besseren Zustand versetzt werden soll, ist die Lehre von den letzten Gründen der Natur, theoretische Metaphysik. Der Zustand dieser Wissenschaft, dem durch die Kritik ein Ende gemacht wird, kann als ein Zustand der Unstätigkeit bezeichnet werden. Diese giebt sich in dem ununterbrochenen Wechsel der letzten Prinzipien bei den unkritischen Naturphilosophen kund: von dem Wasser, »dem Grunde aller Dinge« des Vaters der abendländischen Philosophie, des Thales von Milet, und von dem Urfeuer seines Landsmannes, des Heraklit von Ephesus, an bis zu dem Willen in der »Welt als Wille und Vorstellung« unseres Landsmannes Arthur Schopenhauer und dem zunächst wenigstens, in der »Philosophie des Unbewussten«, als Unbewusstes bezeichneten Weltprinzip unseres Zeitgenossen Eduard von Hartmann. An Stelle dieses phantastischen und unfruchtbaren Bilderdienstes der Philosophie, des unaufhörlich wechselnden, begründet die Kritik eine gleich den Naturwissenschaften, deren Vollendung sie sein soll, ohne Aufhören und ohne Unterbrechung wachsende Naturphilosophie. Und neben dieser rastlos fortschreitenden Wissenschaft schafft sie Raum und Grund für ein einmal für immer zu vollendendes, ganz geschlossenes Wissen von letzten

Gründen der Dinge aus reiner Vernunft. Aber weder diese höchste spekulative Wissenschaft ist von Kant selber ausgeführt, noch auch ist die Metaphysik als Naturphilosophie von dem Urheber der Kritik selber auch nur angefangen.

Warum aber hat Kant sich so auf die Grundlegung der Reform der Metaphysik beschränkt, die Ausführung derselben aber, da er die Mitwelt vergebens zur Hilfe heranzief, der Nachwelt überlassen? Der Grund ist, dass Kant in allen Gebieten der höchsten menschlichen Wissenschaft ohne Ausnahme, in Sittenlehre nicht weniger als in der Naturerkenntnis und in den Begriffen vom Heiligen eben so sehr wie in der Lehre vom Schönen und Erhabenen, den gleichen Anlass zur Beseitigung eines Grundirrtums und zu der notwendigen vorläufigen Veranstaltung der Kritik zum Zwecke der Ermöglichung und Beförderung wahrer, gründlicher Wissenschaft fand. Mit diesem Grundirrtum macht uns zuerst die »Kritik der reinen Vernunft« bekannt und lehrt uns ihn kennen als eine Verwechslung der gegebenen Natur als solcher mit der Natur der Dinge selbst, die wir nur denken. Infolge dieses Grundirrtums aber muss den in ihm befangenen Köpfen der Zugang zu letzten Gründen der Natur zunächst leichter erscheinen, als er in Wahrheit ist, nach der Enttäuschung aber durch den Misserfolg des übereilten Verfahrens gar unmöglich, welche Verzweiflung eben so wenig wie jene ursprüngliche Vertrauensseligkeit der Wahrheit entspricht. Kant aber, auf gründliche, dauernde Wissenschaft in den höchsten wie in den nächsten Angelegenheiten des Menschen bedacht, musste als erste Aufgabe des Philosophen betrachten, jenen Grundirrtum, den er zuerst deutlich erkannt hatte, durch strenge, aber gerechte Kritik überall aufzuheben und vermittelt einer sorgfältigen Prüfung, welche das Untüchtige und bloss Scheinbare beseitigt, zugleich die Mittel zur Vollziehung wahrer Wissenschaft gerade in den höchsten Gebieten des Vernunftgebrauchs zu beschaffen. Diese notwendige vorläufige Veranstaltung der Kritik nennt Kant schon in der Kritik der reinen Vernunft II. S. 257 (319) mit Recht eine nicht so glänzende Arbeit wie den Aufbau der Wissenschaft selbst, aber eine doch auch nicht verdienstlose Arbeit. Vielmehr es ist die allerver-

dienstlichste Arbeit. Und gewiss war es eine Aufgabe, welche die grösste Geisteskraft, selbst den Kopf eines Kant, vollauf in Anspruch nahm. Nach deren endlicher Erledigung im Jahre 1793 aber stand Kant, der am 22. April 1724 geboren war, an der Schwelle des Greisenalters und musste die Ausführung desjenigen, wozu er den Grund gelegt hatte, anderen Köpfen und Händen überlassen.

Auf die Grundlegung wahrer, dauernder Wissenschaft in allen Gebieten höchsten Vernunftgebrauchs gerichtet verliess deshalb Kant, nachdem er nur noch der »Kritik der reinen Vernunft« 1783 die »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können,« zur Erleichterung des Verständnisses und besonders zur Verhütung von Missverständnissen zur Hilfe geschickt hatte, das Feld der theoretischen Philosophie und ging zur Sittenlehre weiter. Schon Kants Rezension der »Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen« von Schulz in Gielsdorf im Jahre 1783 zeigt uns, dass sich der Geist des Philosophen dem Praktischen zugewendet hatte. Und nachdem er noch im Jahre 1784 in der so ausgezeichnet wahren und tiefen »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« seinen freien Blick über das Gebiet der Menschengeschichte bekundet hat, giebt Kant im folgenden Jahre, 1785, in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« die erste Vorbereitung zu einer Erneuerung der Sittenlehre. Vollendet aber wird die Grundlegung der Sittenlehre als Wissenschaft endlich in der »Kritik der praktischen Vernunft« 1788. Diese zweite unter Kants Kritiken verhält sich zu den höchsten Teilen und der Vollendung der Sittenlehre genau ebenso wie die Kritik der reinen Vernunft zu der theoretischen Spekulation. Sie ist die »notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung« gründlicher Metaphysik als Wissenschaft in der praktischen Philosophie, nicht schon diese Wissenschaft selbst, so wenig wie die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« die niedere nächste Wissenschaft in der Sittenlehre selber bereits ist, zu der sie erst den Grund legt. Man werde ihn für entschuldigt halten, sagt Kant am Schluss der »Kritik der praktischen Vernunft« Werke Bd. VIII. S. 312

(193), wenn er in einer Schrift, wie dieser, »die nur Vorübung ist«, es bei Grundzügen bewenden lasse. Wie war es nur möglich, beiläufig sei es gefragt, dass Kuno Fischer sich mehr als dreissig Jahre mit den Werken Kants beschäftigte, diese Worte Kants las und trotzdem die auf die »Kritik der reinen Vernunft« folgenden Schriften Kants, unter denen die zur Sittenlehre voranstellen, als »das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik« bezeichnete? Mit diesen Worten nämlich ist der zweite Teil seines »Immanuel Kant und seine Lehre« noch in der dritten Auflage 1882 überschrieben. Die »Kritik der praktischen Vernunft« aber ist nicht im mindesten mehr das »System der Kritik«, von dem Kant 1799 XI. S. 155 sagte, dass es »auf einer völlig gesicherten Grundlage« ruhe, als die »Kritik der reinen Vernunft« dies war. Wäre sie das System selbst bereits, so würde auch Kant dieses Werk so genannt haben und nicht »Kritik der praktischen Vernunft« gerade wie die erste »vorläufige Veranstaltung« »Kritik der reinen Vernunft.« Ebenso wenig würde er den 1790 erschienenen Teil seines Unternehmens »Kritik der Urteilskraft« genannt haben. Alle diese Schriften sind bloss »notwendige vorläufige Veranstaltungen zur Beförderung gründlicher Metaphysik (sei es der Natur oder der Sitten oder der Kunst oder endlich die »Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« 1793 der Religion) als Wissenschaft.«

Die Notwendigkeit einer Reform der Sittenlehre aber hatte Kant zu gleicher Zeit mit dem schlechten Zustande der höchsten Zweige der theoretischen Philosophie erkannt. Schon 1766, in den »Träumen eines Geistessehers, erläutert durch Träume der Metaphysik«, diesem Absagebrief Kants an die bestehende Philosophie, spottet er in dem zweiten Hauptstück des ersten Teils, dem »Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen«, nicht weniger über die bisher herrschende praktische als über die theoretische höchste Wissenschaft. In dieser geheimen Philosophie, der Kant aber in derselben Schrift als »Antikabbala ein Fragment der gemeinen Philosophie« entgegensetzt, »die Gemeinschaft mit der Geisterwelt aufzuheben,« lesen wir VII. S. 55: »Eine geheime Macht

nötigt uns, unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten, ob dieses gleich öfters ungerne geschieht und der eigennützigen Neigung stark widerstreitet, und der Punkt, wohin die Richtungslinien unserer Triebe zusammenlaufen, ist also nicht bloss in uns, sondern es sind noch Kräfte, die uns bewegen, in dem Wollen anderer ausser uns.«

So kommt Kant zu der nicht unangenehmen Vermutung, dass das sittliche Gefühl die empfundene Abhängigkeit des Privatwillens von einem allgemeinen Willen sei und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, wodurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihr eigenen Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet.« Wer diesen Spott Kants über leichtfertige Moralphilosophie liest und vergisst, dass Kant diese Worte 1766 zur Verhöhnung niedergeschrieben hat, kann glauben, im Ernst vorgetragene Moralphilosophie aus dem neunzehnten Jahrhundert und nicht einmal die allerschlechtesten Sorte vor sich zu haben. Auch durch Träume nachkantischer Metaphysik könnten die »Träume eines Geistersehers« erläutert werden. Selbst an einem bischen Spiritismus fehlt es nicht in Kants Spöttelei. Denn in Übereinstimmung mit der angeführten gar misslichen Mystik lehrt er weiter VII. S. 56 f., dass alle Moralität der Handlungen nach der Ordnung der Natur zwar niemals ihre vollständige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menschen haben könne, wohl aber nun nach dieser Geheimphilosophie »in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen.«

So geisselt Kant fein, für grobe Sinne und oberflächliche Leser sogar, wie die Erfahrung gezeigt hat, viel zu fein die leichtsinnige Philosophie durch das Luftschloss einer Sittenlehre nach ihrem Geschmack, in welchem durch unmerklichen Übergang der gemeinen Sinnenwelt in eine erträumte Geisterwelt »die Gegenwart und die Zukunft gleichsam aus einem Stücke sein und ein stetiges Ganzes ausmachen würden, selbst nach der Ordnung der Natur.« Schon ein Jahr früher aber, 1765, hatte Kant in der »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—1766« I. S. 296 über die Sittenlehre in der Philosophie geurteilt: die moralische

Weltweisheit habe dieses besondere Schicksal, dass sie noch eher als die Metaphysik, nämlich die theoretische, den Schein der Wissenschaft und einiges Ansehen von Gründlichkeit annehme, wenngleich keines von beiden bei ihr anzutreffen sei. Und bald darauf, es sei zwar nichts gemeiner als der Titel eines »Moralphilosophen«, aber nichts seltener als einen solchen zu verdienen!

Dass aber Kant zur Unzufriedenheit mit der bisherigen Sittenlehre berechtigt war, beweise uns ein Blick auf die Geschichte der unkritischen Moralphilosophie vor und nach Kant. Denn auch im Gebiete des praktischen Vernunftgebrauchs gerade wie in der theoretischen Spekulation gleicht die Philosophie leider dem Wasser, welches, vom Kiel des gewaltigsten Dreimasters durchschnitten und geteilt, hinter ihm wieder zusammenschlägt und bald wieder in einem solchen Zustande ist, als wäre es nie von einem Schiffe durchfahren. Es ist, als wären nie eine »Kritik der praktischen Vernunft«, eine »Kritik der reinen Vernunft«, die jene vorbereitet, erschienen. Ja, die nächste Folge der Kritik ist auch in diesem Gebiete nicht nur nicht eine Verbesserung, sondern eine unglaubliche Verschlechterung der Philosophie als Wissenschaft gewesen. Aber — Gott sei Dank! — dürfen wir auch in Bezug auf Sittenlehre die Meinung Kuno Fischers aus der dritten Auflage seines »Kant« von 1882 (erster Teil S. 3), als ob die Reihe der Systeme, die aus der Kritik Kants hervorgegangen sind, zu den Früchten gehörten, woran der Baum der Kritik erkannt werde, als irrig bezeichnen und müssen Kuno Fischer gegenüber behaupten, obgleich es ihm nicht gefallen wird, dass Kants Kritik leider noch heute wie »von gestern« ist. Wäre freilich J. G. Fichtes »System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre« 1798 nicht nur auf die Kritik Kants gefolgt, sondern, wie es hätte sein können und billigerweise hätte sein sollen, aus ihr hervorgegangen, so würden wir diese Schrift jedenfalls für einen wesentlichen Fortschritt in der praktischen Philosophie anzusehen haben. Weil aber das »System der Sittenlehre« Fichtes nicht auf der »völlig gesicherten Grundlage« der Kritik, sondern auf den thönernen Füßen von Fichtes sinnloser Wissenschafts-

lehre ruht, so ist dieses kolossale Opus Fichtes, dem Kuno Fischer »klassischen Wert« zuerkennt und »vorzügliche Kraft und methodisch ausgereifte Form der Darstellung« nachrühmt, ein Ungeheuer nur an Unsinnigkeit und ein Zeugnis einer ungläublichen Verschlechterung der Philosophie als Wissenschaft nach der Kritik.

Als Prinzip der Sittenlehre giebt Fichte S. 150 dieses »Systems« (Werke Bd. 4) folgendes an: »Erfülle jedesmal deine Bestimmung.« Aber, bester Mann, welches ist denn meine Bestimmung? Ja, wenn ich das wüsste! Aber das gerade wünsche ich ja von dir zu wissen, wenn ich dich frage, was ich thun soll. Wir dürfen dreist sagen, dass jeder der früheren Moralphilosophen ohne irgend eine Ausnahme sich geschämt haben würde, ein Moralprinzip wie dieses Fichtesche aufzustellen. Wir hörten Kuno Fischer soeben ferner »methodisch ausgereifte Form der Darstellung« an dem Opus seines Kollegen preisen. Dass dieser Wahnsinn wenigstens den Schein von Methode hat, wollen wir nicht bestreiten, wenn wir auch in den Lobgesang Fischers auf diesen Mummenschanz durchaus nicht einstimmen werden. Gleich der erste Paragraph des »ersten Hauptstücks« der »Deduktion des Prinzips der Sittenlehre« von Fichtes System beginnt nämlich urwissenschaftlich also (Werke Bd. 4. S. 18):

Aufgabe.

Sich selbst bloss als sich selbst d. i. abgesondert von allem, was nicht wir selbst ist, zu denken.

Auflösung.

1) Lehrsatz. Ich finde mich selbst als mich selbst nur wollend.

Erklärung.

- a. was heisst: ich finde mich?
- b. was heisst: ich finde mich?
- c. was heisst: ich finde mich wollend; und nur als wollend kann ich mich finden?

Und nun geht es eben so hochtrabend und nichtssagend weiter mit: Beweis; — Corollarium; — Anmerkungen; —

so dass den Studentenfuchs ein wahres Grauen der Hochachtung vor der enormen Wissenschaftlichkeit seines Herrn Professors befallen muss. Der Leser von Kants »Kritik der praktischen Vernunft« aber wird durch diesen bis zur Abgründlichkeit gründlich erscheinenden Apparat wenigstens an die äussere Schale von Kants unsterblichem Werk erinnert. Zwar hat Fichte seinen Meister Kant hierin noch überboten, oder sollen wir sagen: übertroffen? Denn wir finden bei Kant nur »Erklärung, Anmerkung, Lehrsatz I. II., Folgerung, Lehrsatz III., Aufgabe I. II.« u. s. w. Der kleine Unterschied zwischen Kant und Fichte ist nur auch hier derjenige zwischen einer rauhen, harten Nuss, in der ein guter, köstlicher Kern steckt, und einer zwar sehr krausen und die Zähne gefährdenden, aber gänzlich hohlen Schale. In Aufgabe, Auflösung, Erklärung immer nur »ich — ich — ich«, das kleine ich, zu dem das grosse Ich in Jena auf dem Katheder zu finden war.

Nun würden wir zwar schweres Unrecht thun, wenn wir die Moralphilosophen vor Kant nach Kants Papagei beurteilen wollten. Von ihnen ist die Sittenlehre mit Ernst bearbeitet und sogar auch durch wertvolle Untersuchungen bereichert. Dass aber trotzdem die Wissenschaft auch von ihnen nicht vorwärts gebracht ist, dafür liefert gerade wie in der theoretischen Metaphysik den gültigen Beweis die unglaubliche Unstätigkeit der Wissenschaft, der unaufhörliche Rückgang zum Anfange und das Durchmessen der ganzen Bahn durch jeden einzelnen Philosophen, ohne dass der Nachfolger sich darum der gleichen Bemühung hätte überhoben halten dürfen. Es giebt nicht weniger letzte Prinzipien des rechten Verhaltens des Menschen in der Moralphilosophie als letzte Gründe der Welt in der theoretischen Metaphysik und wenn nicht so viele Moralprinzipien da sind als Philosophen, so doch schwerlich weniger als Moralphilosophen. Aber es giebt doch wohl nicht mehr als eine Tugend und eine Sittlichkeit, wie es nur eine Natur giebt, dieselbe für alle.

Zwar geht es in der Geschichte der Moralphilosophie gerade umgekehrt als in der Erkenntnis der Natur. In dieser überstürzen sich bei den ältesten jonischen Physikern und den ersten Metaphysikern vor Sokrates die Weltprinzipien, und sie beginnt

sofort mit einem letzten Prinzip, dem Wasser des Thales, welches aber wieder dem Unbegrenzten des Anaximander, wie dieses der Luft des Anaximenes, dem Feuer des Heraklit, der Vernunft des Anaxagoras, den Atomen des Demokrit u. s. w. u. s. w. Platz machen muss. Die Sittenlehre dagegen beginnt bei Sokrates, dem glorreichen Anfänger der Moralphilosophie im Abendlande, ohne ein Prinzip, aus dem die richtigen Handlungen des Menschen einfach herauszuziehen wären wie Würmer aus der Nase. Freilich dauert auch dieses goldene Zeitalter der Prinzipienlosigkeit in der Moralphilosophie nur ganz kurze Zeit. Schon bei den persönlichen Schülern des Sokrates, bei Aristipp, dem Stifter der cyrenaischen Sekte, wie bei Antisthenes, dem ersten Cyniker, treffen wir ein Prinzip an, welches die Bestimmung des rechten Verhaltens zwar noch nicht in dem Grade wie manche spätere, aber doch in hohem Grade erleichtert. Damit aber befinden wir uns auf der seitdem in der Moralphilosophie Jahrtausende hindurch bis auf Kant gewohnten Fahrstrasse, von der zwar nicht zu bezweifeln ist, dass man sich auf ihr bewegen kann, wohl aber, ob sie nicht in einen Sack endigt und also gar nicht wirklich durch die Welt führt. Von den genannten Sokratikern hält Aristipp für das Prinzip rechten Verhaltens das flüchtige, aber wirkliche momentane sinnliche Vergnügen, Antisthenes dagegen, der seinem Mitschüler den sehr paradoxen, unmenschlichen Satz entgegenwarf »lieber verrückt als vergnügt«, strebte einzig als ein wahrhaft Befriedigendes an das vernunftgemäße Leben oder was er tugendgemäzes Leben nannte, von dem also gewiss ist, dass es der niedrigen, sinnlichen Genussucht des Menschen nicht schmeichelt. Aber nicht nur das gemeine Prinzipienwesen finden wir sofort nach Sokrates, sondern zugleich auch, wie der Leser aus dem eben Angeführten ersieht, das ebenso Gemeine, den Streit, und zwar einen Streit von einer Heftigkeit und Bitterkeit, wie wir ihn aus der theoretischen Philosophie nicht kennen. Den Kampf jener »unvollkommenen Sokratiker« gegeneinander setzen mit gleicher Erbitterung die berühmten Schulen der Epikureer und Stoiker fort. Die Epikureer folgen von weitem dem Aristipp, die Stoiker aber sind die mehr aufge-

bauschten und mit allerlei Hilfswissenschaften ausgestatteten Nachfolger der Cyniker und des populärsten aller Cyniker, des Diogenes von Sinope. Es sind die einfachen grossen Gegensätze zwischen mehr oder weniger reiner Vernunft und mehr oder weniger sinnlichem Vergnügen, auf welche sich das Altertum in der Moralphilosophie beschränkt. In diesem bitteren Gegensatz aber reibt sich die Sittenlehre des Altertums selbst, in der viel von wahrhaft wissenschaftlichem Geiste steckt, vollständig auf.

Nach dem Aufkommen der christlichen Religion und ihrer Verbreitung über das Abendland erscheint die Moralphilosophie viele Jahrhunderte wie erstorben, obgleich die theoretische Philosophie, allerdings nur in ihrer am meisten von den Sinnen abgezogenen Gestalt, die Wissenschaft des Plato aus reiner Vernunft, mit Hingebung und Eifer gepflegt ward.

Mit dem Wiedererwachen der Wissenschaften aber am Ausgange des Mittelalters lebt auch die Moralphilosophie wieder auf. Aber auch hier lernt die neuere Menschheit zuerst in den ausgetretenen Schuhen der Alten gehen: aus dem Studium der moralischen Werke des Plato, Aristoteles und Cicero entstanden neue platonische und peripatetische Sekten, es gab wieder Epikureer und Stoiker im neueren Europa. Als man aber anfing, sich in höherem Grade seines eigenen Verstandes zu bedienen, da begann in der Sittenlehre der neueren Welt eine Vervielfältigung der Prinzipien, die uns lebhaft an die älteste, vorsokratische Naturmetaphysik des Altertums erinnert. Zwar können wir auch die Moralprinzipien der neueren Zeit in Klassen teilen, und es sind auch in der neueren Zeit gerade wie im Altertum nur zwei grosse Klassen zu unterscheiden, deren vornehmste Vertreter auf der einen Seite der Franzose Helvetius und der Schotte Hutcheson, auf der anderen Seite die Engländer Clarke und Wollaston sind. Der berühmte französische Schriftsteller des achtzehnten Jahrhunderts, Helvetius, mit seiner Feier der sinnlichen Liebe, als welche dem Menschen Talente und esprit gebe, kann als wiedergeborener Aristipp oder Epikur erscheinen, Hutcheson dagegen nimmt einen eigenen moralischen Sinn, ein Vermögen, Recht und Unrecht, das Sittlichgute und -böse unmittelbar zu empfinden an,

der den Menschen auf seinem Wege leite. Bei allen Menschen ist nach Hutcheson moralisches Gefühl vorhanden, und üble Aufführung eines Menschen ist, meint er, nicht dem Mangel an diesem, sondern einem unrichtigen Urteil zuzuschreiben. Ganz anders als Hutcheson der Doktor Clarke, dessen Sittenprinzip die Schicklichkeit der Dinge ist, the fitness of things. Wenn man in der That zugeben muss, dass der tugendhafte verständige Mann im Gegensatz zum Nichtsnutz und Buben einen Baum als einen Baum behandelt d. h. als ein vegetatives Wesen, welches wachsen, gedeihen, blühen, Früchte tragen und sich fortpflanzen kann, und also vermeidet, ihn zu beschädigen, vielmehr sein Wachstum zu befördern sucht, so giebt man zu, dass dem Clarkeschen Moralprinzip richtige und feine Beobachtung zum Grunde liegt. Mit diesem Prinzip verwandt ist dasjenige des Wollaston, welcher sagt, dass jede Handlung gut ist, welche einen wahren Satz ausdrückt. Wenn ich ein Tier martere, so sage ich damit den Satz aus: ich halte dieses Tier für ein empfindungsloses Wesen und behandle es daher so wie meinen Tisch oder einen Stein. Da dieser Satz aber eine Unwahrheit sei, so sei die ihn ausdrückende Handlung eine Unsittlichkeit, meint Wollaston; umgekehrt sei die eine Wahrheit ausdrückende menschlichere Behandlung des Tieres eine sittliche Handlung. Sowohl von Wollaston wie von Clarke wird die Bestimmung des Thuns und Lassens dem Erkenntnisvermögen überwiesen. Beide Denker dürfen uns als Geistesgenossen der alten Cyniker und Stoiker gelten.

Doch unterscheiden sich die Moralphilosophen des neueren Europa sowohl aus dieser zweiten Klasse wie diejenigen der ersten Klasse, die wie Helvetius und Hutcheson mehr den Sinnen, den äusseren oder dem inneren, anhängen, von den grossen Moralisten des Altertums wesentlich dadurch, dass die Frage nach dem höchsten Gut für den Menschen, welche die Alten vorzugsweise beschäftigt, bei ihnen zurücktritt. Sie erscheinen nicht wie Diogenes und Zeno, der Stifter der Stoa, von dem Bestreben entbrannt, dasjenige zu erfassen, was, eine unauflösliche Vereinigung von höchster Tugend und höchster Glückseligkeit, alles Verlangen der menschlichen Seele über-

schwänglich befriedigt und zur Ruhe bringt. Die Sittenlehre der Neueren aber hat wohl allgemein einen Vorzug vor den Alten, und dieser Vorzug hängt mit jenem Mangel vielleicht zusammen: nämlich den, dass sie in höherem Grade bloss betrachtende, kühle, reine Wissenschaft ist. Aber den sicheren Zustand wahrer Wissenschaft hat trotzdem die Sittenlehre der Neueren so wenig wie diejenige der Alten erreicht. Denn wer ein neues Moralprinzip aufstellt, und das haben alle namhaften Moralphilosophen vor Kant, die sich nicht nur dem Gefolge eines Grösseren anschlossen, gethan, der maszt sich an, den Grund zum Gebäude der Sittenlehre neu zu legen, der also vor ihm noch nicht gut gelegt sein kann. Niemandem fällt es ein, die Mathematik und die Naturwissenschaften, deren Grund gut gelegt ist, immer neu zu begründen.

Ja, selbst nach Kant befindet sich die Sittenlehre selbst in Deutschland noch nicht auf der gemeinen Heerstrasse der Wissenschaft, obgleich Kant mit Recht meinte, ihr durch die Kritik der praktischen Vernunft und die dieser vorangeschickte Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die gleiche sichere Begründung verschafft zu haben, wie der theoretischen Philosophie durch die Kritik der reinen Vernunft. Ja, in Deutschland am allerwenigsten. Das beweisen nicht nur das »System der Sittenlehre« von J. G. Fichte und Sittenlehren von Philosophen der neuesten Zeit, die später gelegentlich angeführt werden sollen. Konnte doch ein Mann von Geist und Scharfsinn und der sich mit Vorliebe einen Kantianer nannte, wie Schopenhauer, viele Jahre nach dem Tode Kants ein Moralprinzip wie das »Mitleid« aufstellen, welches doch höchstens eine einzelne Klasse von Handlungen, das Verhalten des Menschen gegen andere Wesen in leidendem Zustande, zu begründen vermöchte, nicht aber z. B. das rechte Verhalten des Menschen gegen sich selbst. Oder kann ich auch aus Mitleid meine Nägel putzen und rein halten? Dieses Schopenhauersche Moralprinzip ist ganz gewiss nicht an Umfang und Bedeutung mit den Moralprinzipien z. B. der beiden englischen Denker Clarke und Wollaston zu vergleichen. Hiernach erscheint die nachkantische Philosophie in Deutschland selbst in Schopenhauer als herabgesunken im Ver-

gleich mit der ernsten vorkantischen Philosophie; wie gar in der bis zur Lächerlichkeit leeren Sittenlehre J. G. Fichtes, in der ein sehr fragwürdiges und prüfungsbedürftiges Sittengesetz ohne Legitimation grossmächtig auftritt, von dem gesagt wird, dass es sich an den Menschen als Person richte und ihm seine »Ausführung auftrage«! Gerade als wäre dieses Sittengesetz ein Hutzliputzli und der Mensch sein Exekutor. Auch hat dieses gar merkwürdige Sittengesetz, welches in einem Panoptikum ausgestellt zu werden verdient, zu gewiss nicht geringer Überraschung von jedermann, zwar nicht ein Paar guter Füsse, auf denen es fest stehen könnte, aber eine Hand: »ich bin, sagt Fichte (Werke Bd. 4. S. 255), nur Werkzeug in seiner Hand.« Wir sind übrigens sogar gern bereit, Fichte mitsamt seiner ganzen unsinnigen Schreibung nach seinem Ausdruck (IV. S. 231) »als Vehikul des Sittengesetzes« anzusehen, wenn man sich durch das unglaubliche gänzliche Verderben der Sittenlehre in der deutschen Philosophie nach Kant nur endlich antreiben lässt, nun dasjenige zu unternehmen und auszuführen, wozu Kants Kritik der praktischen Vernunft nur die notwendige vorläufige Veranstaltung sein sollte. Denn dass eine gründliche Reform der Sittenlehre in der Philosophie ein Bedürfnis ist, kann uns schon der soeben gegebene flüchtige Überblick über die Moralphilosophie des Abendlandes lehren.

Damit ist nicht gesagt, dass dieses Bedürfnis bereits empfunden wird. Zwar durfte Kant 1783 mit Recht nicht nur für die theoretische Wissenschaft, von welcher er zunächst sprach, sondern auch für die praktische, welche er doch auch bereits am Anfange seines Unternehmens im Auge hatte, III. S. 144 sagen, dass »die Zeit des Verfalls aller dogmatischen Metaphysik ungezweifelt da« sei. Aber mit Recht, wie der nächste Erfolg gezeigt hat, wird von Kant hinzugefügt, dass noch manches daran fehle, »um sagen zu können, dass die Zeit ihrer Wiedergeburt vermittelst einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft dagegen schon erschienen sei.« Für einen prüfenden Kopf wie Kant und der in den gründlichen exakten Wissenschaften der Mathematik und Naturwissenschaft zu Hause war, war allerdings dieser Zeitpunkt gekommen,

und deshalb konnte Kant der Urheber der »Kritik der reinen Vernunft« werden. An das deutsche Volk aber, ja auch an die Gelehrten und Gebildeten ist hundert Jahre später in einem Zeitalter, welches man mit Recht das der Naturwissenschaft genannt hat, noch die zweifelnde Frage zu richten, ob sie so weit sind, dass sie einer Umschaffung der Metaphysik bedürfen. Und doch waren Mathematik und Naturwissenschaft schon zu Kants Zeit in einem Zustande der Vollkommenheit, dass der in ihnen heimische Geist nur mit grösstem Widerwillen die Phantasien der Philosophen ertragen konnte. Und doch bildet nichts Anderes als eine gründliche Besinnung über die Bedingungen der Wahrheit in Mathematik und besonders in Naturwissenschaft die sichere unerschütterliche Grundlage von Kants Reform der höchsten Zweige theoretischer Wissenschaft. Mathematik und Naturwissenschaft verschafften Kant den festen Maszstab, »wodurch Wissen von Scheinwissen mit Sicherheit unterschieden werden kann«, den er in der Wissenschaft des Thales und Plato gänzlich vermisste.

In der theoretischen Philosophie fand Kants Unternehmen der notwendigen Reform die grössten Schwierigkeiten, obgleich maszgebende nächste Wissenschaften in sicherem gutem Zustande, Mathematik seit Jahrtausenden, Naturwissenschaft mehrere Jahrhunderte, vorhanden sind und der Verfall der alten unkritischen Metaphysik längst offenbar ist. Wenn nun in der praktischen Philosophie sogar noch nicht eine der Mathematik und Physik vergleichbare nächste Wissenschaft in sicherem Zustande vorhanden ist, so werden wir uns nicht wundern, wenn sogar das Bedürfnis nach einer Reform hier noch gar nicht empfunden wird. Sollte aber das empfundene Bedürfnis befriedigt werden, so müsste nicht nur, wie in der theoretischen Philosophie, die Spitze des Wissens verbessert werden, sondern sogar zuvor dasjenige, was Kant dort in Mathematik und Physik bereits vorfand, nächste gemeine Wissenschaft, beschafft werden, von der man einen sicheren Maszstab des Wissens zur Verbesserung auch der Lehre von letzten Gründen und Zielen des rechten Lebens, der höchsten Philosophie in diesem Gebiete, abnehmen könnte. In der praktischen Philosophie aber fehlte in der That

zu Kants Zeit noch alles, das Nächste und Niedere nicht weniger als das Höchste. Denn der Leser wird sofort zugeben, dass die zuvor angeführten Moralprinzipien, das Vergnügen des Aristipp wie die Vernunft des Antisthenes ebenso wie der moralische Sinn des Hutcheson und die Schicklichkeit der Dinge des Clarke oder die Wahrheit des Wollaston nicht im mindesten an die exakten Wissenschaften der Mathematik und Physik, in denen wir nichts von letzten Prinzipien der Dinge antreffen, erinnern, wohl aber aufs lebhafteste an die letzten Gründe aller Dinge der vorsokratischen Philosophen wie das Urwasser des Thales und das Feuer des Heraklit oder auch an die weniger sinnlichen Prinzipien der nachsokratischen Metaphysiker, wie z. B. die Ideen des Plato. Kant hat nun zwar auch zu einer nächsten niederen Wissenschaft in der praktischen Philosophie, zu einer Art Mathematik der Sitten, sicheren Grund gelegt. Dies war sein erstes Geschäft in diesem Gebiete und die besondere Aufgabe der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« 1785. Aber auch hundert Jahre nach diesem Buche fehlt diese nächste gemeine Wissenschaft von den Sitten nicht weniger als zu Kants Zeit gänzlich. Denn wir fanden zwar bei Schopenhauer das »Mitleid« als Moralprinzip, wir finden bei dem Professor J. J. Baumann 1879 in seinem »Handbuch der Moral« S. 119 das Moralprinzip der »Erhaltung und Förderung der Menschheit«, bei E. Zeller 1880 »Menschenwürde und Humanität«, bei anderen noch andere Prinzipien, bei keinem aber das nächste, was not thut. Es ist genau so wie in der theoretischen Philosophie: die Kritik ist wie ein Gewitter vorübergegangen, und sie hat nicht einmal wie ein Gewitter die Luft gereinigt und dem Boden neue Fruchtbarkeit gegeben. Oder zwar dies Letztere, aber die neue Fruchtbarkeit scheint nur dem alten Unkraut zugute gekommen zu sein.

Da nun in der praktischen Philosophie nicht weniger als alles zu thun war, so erkennt man, wie recht Kant daran that, mit der Reform der theoretischen Philosophie und nicht mit derjenigen der praktischen den Anfang zu machen, welche Ordnung ja auch die naturgemäße ist, da wir mit der Erkenntnis der Dinge und nicht mit dem bewussten Wirken auf die Dinge

unsere Thätigkeit beginnen. In der theoretischen Wissenschaft ist auch gemeine unkritische Metaphysik, ob diese nun mehr naturphilosophisch oder mehr theologisch gefärbt ist, ob sie mit Schopenhauer vom Willen, mit Eduard von Hartmann vom »unbewussten absoluten Geist mit den beiden Attributen Wille und Idee« als dem Wesen der Dinge zu erzählen weiss oder mit den Alten von Wasser, Feuer, Vollem und Leerem redet, ein Hemmschuh der unbefangenen gründlichen Erforschung der Natur. Es ist ungefähr wie in der Geschichte vom Wettlaufen des Hasen und des Schweinigers: der Schweiniger sitzt immer bereits am Ziel, welchem der Hase mit allen Kräften zustrebt. Nur ist es in der Geschichte nicht der Schweiniger, mit dem die Wette abgeschlossen war, der das Ziel immer bereits erreicht hat, sondern seine ihm nur zum Verwechseln ähnliche Ehehälfte, die Frau Schweiniger. Ähnlich auch hier. Sobald deshalb ernste Naturforschung als ein wichtiges Interesse der Menschheit erkannt ist, kann es nur noch eine Frage der Zeit sein, dass der gemeinen Metaphysik der Prozess gemacht wird. Gründliche freie Forschung und unkritische Metaphysik können nicht mit einander leben; die eine ist der Tod der anderen.

In der praktischen Philosophie, sahen wir, kann das Bedürfnis nach Reform in Ermangelung nächster wahrer Wissenschaft nicht wohl empfunden werden. Ist vielleicht gar die gemeine unkritische Metaphysik, welche hier wie überall sofort von einem Letzten und nicht von einem Nächsten redet, hier nicht hinderlich und schädlich? Angenommen, dass ich in den Stunden ruhigen Nachdenkens ein Moralprinzip wie dasjenige Schopenhauers, das Mitleid, oder auch wie das in der That zulänglichere des Wollaston oder des Clarke angenommen habe, was macht es für mein Thun und Lassen aus? Gesetzt den Fall z. B., dass ich veranlasst werde, in einer gegen eine arme Frau erhobenen Anklage der Unehrllichkeit Zeugnis abzulegen. Welcher rechtschaffene Mensch wird sich da wohl nach dem Moralprinzip seiner müssigen Stunden umschauen? Er sagt aus, was er weiss. Die Moralprinzipien der Moralphilosophen können in der That dem Betrachter des Lebens wohl so er-

scheinen, als ob sie kaum über das Bücherzimmer hinaus ihren Einfluss erstrecken. Warum also dieses harmlose Völkchen nicht ruhig gewähren lassen? Ja, wenn die Moralprinzipien Einfluss auf das Thun und Lassen gewinnen, so scheinen sie gar im Guten bestärken und also nützen zu können. Werde ich nicht, wenn ich von dem Schopenhauerschen Prinzip des Mitleids als dem wahren Moralprinzip mich leiten lasse, höchstens noch mit mehr Wärme und Hingebung der armen Frau in ihrer Bedrängnis zu Gunsten aussagen? Wie aber, wenn der Thatbestand (es könnte doch sein) nicht erlaubt, den Wünschen der armen Frau günstig zu sein und ihr zu helfen? In diesem Falle würde Schopenhauers Moralprinzip der Handlung des Zeugnisablegens nicht förderlich, vielmehr höchst gefährlich und verderblich sein. Diese würde durch das Wollastonsche Moralprinzip, wonach jede Handlung gut ist, welche einen wahren Satz ausdrückt, z. B. denjenigen, dass der zur Aussage eines Thatbestandes Berufene genau diesen und nichts Anderes anzugeben hat, mehr gefördert sein. Dieses Wollastonsche Prinzip aber ist gerade wie das Clarkesche höchst abstrakt und schwierig zu handhaben; es wird gewiss jeder leichter erkennen, ob es recht ist, beim Zeugnisablegen bei der Wahrheit zu bleiben und nicht zu lügen, als entscheiden, ob diese Handlung des wahrheitsgemäßen Zeugnisses einen »wahren Satz ausdrückt«, wenn dies etwas Anderes besagen soll als: es ist recht.

Wenn nun die Moralprinzipien entweder wie das Schopenhauersche oder in noch höherem Grade das Aristippische des momentanen Vergnügens schädlich oder doch ganz unnütz sind, ist es da nicht besser, die Vernunft von allen derartigen Moralprinzipien rein zu halten? Zumal da die Moralprinzipien, die, wie an Schopenhauers »Mitleid« gezeigt ist, die einzelne Handlung gefährden und verderben können, unheilvoll zu wirken vermögen, auch wenn sie nicht sofort, wie in jenem Fall des Zeugnisablegens, groben Lug und Trug veranlassen. Die Handlungen des Menschen gleichen den Früchten eines Baumes. Man schadet aber dem Obstertrag, selbst wenn man nur dem Baume nicht die nötige Pflege erweist, ja, wenn man nur den Boden, in dem der Baum steht, versumpfen lässt. Und wenn

man das Verderben nicht an den Früchten dieses Jahres merkt, so wird uns die Ernte der folgenden Jahre lehren, dass wir es einmal am Notwendigen haben fehlen lassen. Der Grund und Boden, aus dem die Handlungen wachsen sollen, kann aber nicht nur versumpft werden wie durch das Moralprinzip des »Mitleids« oder durch Aristipps sinnliches Vergnügen, er wird übermächtig ausgetrocknet und der Baum in seiner Ausbreitung beengt durch ein Moralprinzip wie dasjenige des guten Pufendorf: sei gesellig. Als ob es einem Robinson auf seiner einsamen Insel, der zur Geselligkeit keine Gelegenheit hat, im mindesten weniger obliegen müsste, für die Reinlichkeit seines Körpers zu sorgen! Die Moralprinzipien von den Jüngern des Sokrates an bis auf Schopenhauer und Baumann oder, wen man noch sonst als Erfinder eines Moralprinzips anführen kann, sind, dürfen wir dreist sagen, sogar alle mit einander viel zu eng und zu klein, als dass sie zum bestimmenden Gesetz für das Leben auch des einfachsten Menschen und seine unvorhersehbaren, immer neuen Anforderungen und Bedürfnisse dienen könnten. So gross ist der Mensch, und sei sein Beruf der eines Schuhputzers, so klein sind die Systeme.

Aus dem Gesagten erhellt bereits, dass, mag die Reformbedürftigkeit der Sittenlehre noch so wenig empfunden werden, die Moralprinzipien der unkritischen vor- wie nachkantischen Philosophie eine nicht geringere Gefahr für das Thun und Lassen des Menschen sind, als uns die Weltprinzipien der theoretischen Metaphysik für die gründliche Erforschung der Natur erschienen. Die Kritik der reinen Vernunft war nun bereits ein Segen, sofern sie nur die Maulwurfsgänge unkritischer Metaphysik zerstörte und der Ebnung und Festmachung des Bodens für die Errichtung von Gebäuden gründlicher Wissenschaft vorarbeitete. Nicht minder segensreich wird das Zerstörungswerk einer Kritik der praktischen Vernunft sein. Die Kritik der reinen Vernunft aber ist nicht allein ein Zerstörungswerk. Wichtiger noch ist sie als Grundlegung eines Neubaues für alle Zukunft in der theoretischen Philosophie. Wenn nun die Thätigkeit des Menschen bisher von der praktischen Philosophie und ihren Moralprinzipien wenig Nutzen, aber nicht wenig Schaden genommen

hat, dürfen wir nicht von der vorläufigen Veranstaltung einer strengen, aber gerechten Kritik auch in diesem Gebiete Förderung rechter Thätigkeit, Befestigung und Stärkung im wahrhaft Tüchtigen und Fruchtbaren erwarten oder doch hoffen? Ja, Kritik der praktischen Vernunft scheint zu einer noch mehr gemeinnützigen Wissenschaft den Grund legen zu müssen als Kritik der reinen theoretischen Vernunft. Denn Wissenschaft von der Natur der Dinge ist nicht jedermanns Sache; zum Handeln aber ist jeder berufen, der Forscher in seinem Laboratorium und der Schuhmacher in seiner Werkstatt, der Kaiser auf seinem Thron und der selbständige Dienstmann an seiner Strassenecke.

Die Kritik der reinen Vernunft begann nun ihr Werk mit einer Lehre von den Bedingungen der Wahrheit in Mathematik und Naturwissenschaft, um erst mit dem dort gewonnenen festen Maszstab theoretischer Wahrheit an die so problematische theoretische Metaphysik mit ihrem Wasser, Feuer, Luft und unbewussten absoluten Geist und wie die tausend wunderbaren Sehenswürdigkeiten noch sonst heissen, prüfend hinanzutreten. Die Mathematik und Physik der praktischen Philosophie aber, welche uns den gleichen Dienst für die höchste Metaphysik der Sitten leisten könnte, scheint nach dem Vorhergehenden noch nicht vorhanden zu sein. Aber sagten wir nicht, dass der berühmte Begründer der Moralphilosophie im Abendlande, Sokrates, noch nicht ein Moralprinzip aufgestellt hat, so wenig wie Mathematik und Naturwissenschaften von letzten Prinzipien der Sinnenwelt handeln? Ein deutscher philosophischer Schriftsteller vom letzten Jahr berichtet als von einem ganz neuen Fund aus seinen Studien von Kants Kritik der reinen Vernunft, welcher der Welt schleunigst mitgeteilt werden musste, dass dieselbe »im Grunde genommen jedes metaphysischen Prinzips entbehrt«. Die gleiche Beobachtung würde derselbe junge Weise an der Moralphilosophie des alten Sokrates haben machen können. Wie die Verjüngung und Wiedergeburt der theoretischen Philosophie in der Kritik der reinen Vernunft, Gott sei's gedankt, ohne ein metaphysisches Prinzip wie Unbewusstes, Wille, Feuer und Wasser beginnt, so kennt die

erste goldene Jugend der Moralphilosophie in Europa kein so zu nennendes Moralprinzip. Ja, dürfen wir bereits jetzt das Geheimnis unserem philosophischen Schriftsteller verraten, ohne dass er vor Schrecken über das Unerhörte auf den Rücken fällt? Auch Kants Erneuerung des Werkes von Sokrates, die Grundlegung zur Reform der Sittenlehre durch die Kritik, leidet nach dem Ergebnis sorgfältiger Diagnose an dem gleichen Mangel, wenn es denn ein Mangel ist. Das wird sich zeigen.

II.

Rückgang zu Sokrates, dem Anfänger, in der Sittenlehre würde zwar ein Fortschritt sein, aber nicht schon Erreichen des Ziels sicherer Wissenschaft.

Wenn wir auch von Sokrates als Sittenlehrer gar nichts wüssten, so dürften wir schon aus demjenigen, was wir in den Denkwürdigkeiten seines Schülers Xenophon über sein Verhalten zu den älteren griechischen Philosophen lesen, mit gutem Grunde schliessen, dass er kein Moralprinzip aufgestellt habe. Sokrates geisselte nach Xenophon I. 1. 11 ff. den Streit der älteren Naturphilosophen und Metaphysiker über die letzten Gründe und über das wahre Wesen der Dinge als Wahnsinn. Er wollte weder mit den Herakliteern sagen, dass alles in fortwährender Bewegung sei, noch auch mit den Eleaten, dass sich gar nichts bewege; weder mit diesen, dass niemals irgend etwas entstanden oder vergangen sei, noch auch mit jenen, dass alles entstehe und vergehe. Von den nach seiner Meinung nie zu entscheidenden Streitigkeiten über den Kosmos, ob alles aus einem Urwasser oder aus einem Urfeuer entstanden sei, wollte Sokrates seine Zeitgenossen und Landsleute zu einem allen Zugänglichen führen. Es sei etwas und stehe jedem am nächsten, was nicht wie die von Sokrates so genannten »göttlichen Dinge«, die Beschäftigung der »Thoren«, im Streit verbleiben müsse. Sokrates forderte auf, die menschlichen Dinge zu erwägen.

Zwischen den Sokratikern aber herrschte Streit über die letzten Prinzipien des rechten Verhaltens, so zwischen dem Hof-

manne Aristipp und dem auf der Strasse seinen Kohl waschenden und jenen Höfling im Vorübergehen anbellenden Cyniker Diogenes über Vergnügen und Vernunft, so zwischen den Epigonen dieser Männer, den Epikureern und Stoikern, über das höchste Gut für den Menschen, ob es Unerschütterlichkeit sei, die Ataraxie der Epikureer, oder Unempfindlichkeit, die Apathie der Stoiker. Dieser Streit aber war nicht weniger lebhaft, ja wohl noch um vieles bitterer und bissiger als derjenige zwischen Eleaten und Herakliteern, zwischen den Naturphilosophen aus der Schule des Weltvernunftlehrers Anaxagoras und des Materialisten und Atomisten Demokrit. Ja, im Grunde war der Gegenstand des Streites der jüngeren Philosophen kein anderer als derjenige der älteren: letzte Gründe, nur bei den Vorsokratikern der Dinge, bei den Nachsokratikern des rechten menschlichen Verhaltens. Wenn also bereits Sokrates gleich seinen Nachfolgern ein Moralprinzip aufgestellt hätte, so würde er zwar die Philosophie von den göttlichen Dingen, der Natur, zu den menschlichen oder, wenn man so sagen will, vom Himmel auf die Erde und in die Häuser der Menschen gezogen, aber doch nur von einem Wahnsinn zu einem anderen Wahnsinn verführt haben. Es wäre der menschlichen Vernunft unter den Händen des Sokrates so ergangen wie jenem betrunkenen Bauern, dem man, als er nach der einen Seite vom Pferde gefallen war, wieder aufhalf; er aber fiel nach der anderen Seite wieder hinunter. Nun gleicht zwar die menschliche Vernunft in der griechischen Philosophie in der That ganz genau diesem betrunkenen Bauern. Aber obgleich das Bild auf die griechische Philosophie Anwendung findet, so doch nicht schon auf den Wendepunkt in derselben, auf Sokrates selbst. Ja, wir müssen sogar zugeben, Sokrates selbst sei schuld daran, dass das Bild auf die griechische Wissenschaft passt. Aber, nach unseren Berichten über Sokrates zu schliessen, ist daran schuld nicht sowohl dasjenige, was er gethan, als vielmehr, dass er etwas Notwendiges zu thun unterlassen hat.

Sokrates kann also nicht wohl wie seine lieben Jünger ein Moralprinzip aufgestellt haben. Dies thaten nun auch nicht die für Bezahlung lehrenden und ihren Schülern praktische Tüchtig-

keit verheissenden Männer unter den Zeitgenossen des Sokrates, welche gleichfalls ebensowenig wie er die Zahl der Weltprinzipien der älteren Philosophen um neue vermehrten: die Sophisten. Auch hat Sokrates mit ihnen selbst von Zeitgenossen zusammengestellt werden können und ist als der Erzsophist und als das Haupt aller Sophisten von dem Komödiendichter Aristophanes in den »*Wolken*« verspottet worden. Aber doch passt keine Bezeichnung weniger als gerade diese auf Sokrates. Sie passt nicht nur deshalb, obgleich auch deshalb, nicht, weil Sokrates für seine Unterhaltungen auf den Strassen und an den öffentlichen Orten Athens mit jung und alt, mit vornehm und gering, die er nach seinem Belieben anfang, fortsetzte und abbrach, keine Bezahlung verlangte noch nahm, wie die Sophisten für ihre Vorträge, Vorlesungen, Kurse. Denn diese bezahlten und oft Schätze sammelnden Lehrer pumpten in dem Bestreben, die ihnen anvertrauten jungen Männer zum Leben tüchtig zu machen, die Köpfe derselben zwar mit allerlei schönem Wissen von menschlichen Dingen, mit grammatischen Notizen, Geschichte und schöner Litteratur voll bis zum Überlaufen. Aber diesen wohlmeinenden Leuten entging in ihrem anerkennenswerten Eifer im Gebiete des Thuns und Lassens der Menschen vollständig dasjenige, worauf des Sophroniskos grosser Sohn einzig seinen Geist als auf seine wunderbare Entdeckung gerichtet hielt und welches die älteren grossen Philosophen, ein Heraklit, ein Parmenides, ein Anaxagoras, nur deshalb nicht bemerkt hatten, weil sie im Streit der Ansichten über den Kosmos und seine letzten Gründe befangen waren und stecken blieben und der menschlichen Dinge nicht ansichtig wurden.

Was ist nun dasjenige, was Philosophen und Sophisten ganz entgangen war und was zuerst Sokrates entdeckte? Sokrates fand, dass jeder Mensch sowohl in seiner Lage als Mensch unter Menschen wie in seinen ganz bestimmten Verhältnissen als Reitergeneral, Hetäre oder in welcher Beschäftigung und in welchem Lebenserwerb er stehe, mehr wisse, als er zu wissen meint, und dass er wiederum andererseits viel mehr zu wissen meine und sich einbilde, als er wirklich weiss. Xenophon führt mehrere Gespräche des Sokrates an, aus denen

uns deutlich wird, wie Sokrates sich dachte, dass die Leute in Wahrheit mehr wissen, als sie zu wissen meinen. Im dritten Kapitel des dritten Buches des Xenophon unterhält sich Sokrates mit einem, der zum Hipparchen, d. h. zum Reitergeneral, gewählt ist. Was ein solcher alles thun könne, um Tiere und Menschen, die ganze Reiterei, in den besten Zustand zu bringen und am tüchtigsten zu machen, und woran dieser, der zwar bereits das Amt, aber noch nicht den Verstand dazu hat, noch garnicht gedacht hat, das legt Sokrates nicht in ihn hinein, sondern lockt es durch seine Fragen aus ihm heraus. Denn wie sollte dieser etwas grüne Reitergeneral nicht aus sich selbst darauf kommen können, wenn er auch noch nicht darüber nachgedacht hat, dass der Reiteroberste den »Mut seiner Reiter anzufeuern und sie gegen die Feinde zu erbittern und dadurch ihre Kraft zu erhöhen« habe?

Am merkwürdigsten, in mehreren Beziehungen höchst lehrreich für die Beurteilung des Sokrates ist das Gespräch desselben mit einer Hetäre, der Theodote, (Xenophon III, 11) darüber, wie man treue Freunde gewinnen könne. Auch diese »leichte Person« überzeugt Sokrates mittelst seiner Fragen durch ihren eigenen Verstand, dass sie, wenn sie von ihren Liebhabern leben wolle, ihr Geschäft viel besser betreiben könne, als sie es betreibt, und dass sie also einen vollkommeneren Begriff von ihrem Geschäft und Leben besitze, als sie selber weiss. Sie dürfe es nicht ganz dem Zufall überlassen, darauf wird sie von Sokrates geführt, ob ihr ein Freund wie eine Mücke zufliege, und müsse vielmehr den Spinnen nachahmen, die ein Fangnetz weben, statt ohne alle Kunst das edelste Wild, Freunde, erjagen zu wollen. In beiden Fällen überführt Sokrates den Mitunterredner von dem Besitz eines Idealbegriffs der ergriffenen Beschäftigung, selbst wenn diese allgemein als eine verächtliche, ja höchst verwerfliche erscheint, wie diejenige der Hetäre.

Man darf noch allgemeiner sagen, dass Sokrates zuerst im Menschen das Vermögen entdeckt hat, aus jeder beliebigen Lage, ohne dass der Mensch aus seiner eigenen Vernunft hinauszugehen und entlegene Wissenschaft heranzuholen braucht,

zuerst im Begriffe und danach in der Wirklichkeit ein Bestmögliches, immer aber ein Besseres als das Vorgefundene zu machen, d. h. die praktische Vernunft. Deren Vermögen wird nach Kants frühester Fassung seiner Sittenlehre aus dem Jahre 1763 durch die Regel ausgedrückt: »thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist.« I. S. 109. Auch von der Anwendung dieses Vermögens führt Xenophon z. B. III. 13 verschiedene Beispiele an. So, wenn Sokrates dem, der darüber klagt, dass ihm das Essen nicht schmecke, sagt: Akumenos (der Arzt und Freund des Sokrates) wisse dagegen ein gutes Mittel. Welches denn? Das Essen sein zu lassen; denn wenn man es aufgebe, werde es einem danach trefflicher schmecken und besser bekommen. Auch verhehlt Sokrates nicht, dass dies die billigste Methode sei, das Essen wohl-schmeckend zu machen. Wer Kants »Streit der Fakultäten« kennt, sieht, dass Sokrates sich hier als ein wahrer Ahnherr der philosophischen Fakultät der Universität in Kants Sinne erweist, denn Kant sagt von der philosophischen Fakultät X. S. 279, dass sie sich in Bezug auf die natürlichen Wünsche des Menschen, z. B. der Gesundheit und langen Lebens, nur an dasjenige halte, »was der Mensch selbst hinzuthun kann und soll: sich mäßig im Genusse und duldend in Krankheiten zu verhalten.«

Auch Sokrates bereits fand, dass der Mensch dieses Wissens des Besseren und Besten vollkommen mächtig sei, er müsse nur sich desselben bemächtigen wollen. Dann aber erst, wenn er zu diesem Wissen gelangt sei, sei der Mensch in der Lage des Schmiedes, Schusters und Zimmermanns, die von ihrem Handwerk einen genauen Begriff haben. In Bezug auf das ausser ihrem Handwerk Liegende stellte Sokrates zwar die Schuster und Schmiede ausdrücklich, wie uns Plato in der Apologie des Sokrates Kapitel 8 mitteilt, nicht über andere Menschen, sondern tadelt den Dünkel eines jeden dieser trefflichen Meister, weil er seine Kunst gründlich erlernt hat, auch sonst in den wichtigsten Dingen sehr weise zu sein. Aber einen gleich klaren und vollständigen Begriff des Berufs wie bei den Handwerkern von ihrem Handwerk vermisste Sokrates

nicht nur bei der Hetäre und bei dem zum Reitergeneral Gewählten, sondern gerade bei den in höheren Lebensthätigkeiten Beschäftigten, der gebildeten und vornehmen Klasse unter seinen Zeitgenossen und Landsleuten.

Wir wissen von Xenophon I. 2, wie wenig Entgegenkommen Sokrates gerade bei Machthabern wie seinem früheren Jünger Kritias dabei fand, dass er von den Schustern, Zimmerleuten und Schmieden ausging und erst von deren Art zu wissen als einem Ideal zu dem Gerechten, Frommen und anderem dergleichen überging, mit welchem Wissen es bei weitem nicht so gut bestellt sei, wie mit dem der Handwerker von ihrem Handwerk, auch nicht bei den Vornehmsten und Gebildetsten, ja gerade bei diesen am allerwenigsten. Und warum nicht? Waren nicht gerade sie von den Tugendlehrern der Zeit, von den Sophisten, unterrichtet? Hatten nicht gerade sie allerlei Vermutungen vielleicht selbst über die Natur der Sonne von Naturphilosophen wie Anaxagoras, dem Astrophysiker des perikleischen Zeitalters, erfahren? Oder vielleicht gar über die natürliche Entstehung der Arten von dem Darwin des Altertums, dem wunderbaren Empedokles? Auch hatten sich manche unter ihnen ohne Zweifel diese und jene paradoxe Wahrheit, z. B. die des Heraklit vom steten Fluss der Dinge und dass man nicht zweimal in denselben Strom steigen könne, aus den Lehren der mit einander streitenden Metaphysiker, z. B. der Herakliteer und Eleaten, angeeignet. Alles schön und gut. Aber war nicht gerade dieses Umherstöbern in den entferntesten Sphären und Geheimnissen des Weltalls und die beliebte Ausschüßigkeit des Geistes der Erlangung desjenigen Wissens, auf welches Sokrates hinwies und welches wir nicht ausser unserer Vernunft finden können, vielleicht eher hinderlich als förderlich? Wir deuten hiermit auf das eingebildete und damals noch in einem höchst unvollkommenen Zustand befindliche theoretische Wissen und den Grund blossen Wissenswahns in nächstliegenden menschlichen Dingen, welche Sokrates bei seinen Landsleuten und Zeitgenossen überall und immer vorfand.

Sokrates nun, der darauf ausging, Begriffe aus der Vernunft des Menschen herauszuziehen, nicht Begriffe von aussen zu im-

portieren, musste ein entschiedener Gegner der allerdings für den Lehrer besonders bequemen Stopf- oder Farciermethode der Sophisten und ihres Ergebnisses, der den Köpfen als Zopf angehängten Wissenswurst sein. Alles mochten diese Gebildeten aus der Schule der Sophisten zu wissen meinen, es gab nichts Rätselhaftes zwischen Himmel und Erde, das sie nicht meisterhaft aufzulösen wussten — in Geschwätz. Aber gerade das Vielerlei und die Vielgeschäftigkeit betrügt den Menschen um die ihm als eigenstes Eigentum zukommende Krone der Selbstvollendung. Von hier aus erst, von demjenigen, dessen Aufbau Sokrates in jeder Seele anzuregen strebte, bekommen auch die schon von ihm erwähnten wegwerfenden Äusserungen über den Wahnsinn der früheren Naturphilosophen und Metaphysiker volle, scharfe Beleuchtung als Vorwurf der Versäumnis eines höheren Menschenberufs über allerlei Tand und Narrheit. Denn dafür sah Sokrates die theoretische Wissenschaft in ihrer damaligen unvollkommenen Gestalt nicht ohne Grund an.

Statt der Beschäftigung mit dem Göttlichen empfahl er nach Xenophon I. 1. 16 als etwas, was in der Gewalt der menschlichen Vernunft sei, und erörterte selbst allein, was fromm, was gottlos, was schön, was schimpflich, was recht, was unrecht sei; was Besonnenheit und Unsinnigkeit, Tapferkeit und Feigheit sei; wie ein Staat und ein Staatsmann, wie Regierte und Regent sein müssten und anderes dergleichen. Und auch diese Begriffe erörterte Sokrates nicht wie ein Sophist mit allerlei Gelehrsamkeit und hoher oder tiefer theoretischer geschichtlicher Wissenschaft; vielmehr er war seinem Mitunterredner nur liebevoll behülflich, die in seiner Gewalt, aber ohne sein Wissen in seiner Gewalt, befindlichen Merkmale menschlicher, praktischer Begriffe zu einem deutlichen, vollständigen Begriff zusammenzubringen. Auch von diesem Verfahren hat uns Xenophon IV. 6 eine Reihe von lehrreichen Beispielen überliefert. So stellt Sokrates z. B. im Gespräch mit Euthydem Schritt vor Schritt allmählich fest, dass derjenige gottesfürchtig sei, welcher wisse, was in Rücksicht auf die Götter gesetzlich ist. Wir würden allerdings mindestens den Zusatz wünschen: und dieses Wissen in seinem Verhalten bethätigt, obgleich ja

auch damit noch nicht wahre Gottesfurcht, die etwas durchaus Inneres ist, hinreichend bestimmt ist. Ob das Ergebnis dieser gemeinschaftlichen Untersuchungen, wie es von Xenophon mitgeteilt ist, unanfechtbar und unverbesserlich ist, mag indessen unentschieden bleiben. Das Verfahren aber des Sokrates war trotz den älteren Philosophen, Naturphilosophen und reinen Metaphysikern, und trotz den jüngeren Sophisten und Aufklärern ganz neu und ursprünglich, ein dem Sokrates ganz Eigentümliches, aber für immer Bewunderungswürdiges. Auch ist es nicht nur mit Sokrates gekommen, es ist auch, dürfen wir beinahe sagen, mit diesem einzigen Manne wieder gegangen.

Dies Verfahren ist das gerade Gegenteil vom Einpauken, und wir dürfen es als die höchste Art des Lehrens bezeichnen. Aber noch richtiger wird das Verfahren des Sokrates die Entbindung einer Seele durch die Hebammenkunst eines anderen genannt; dieser andere war zuerst Sokrates, der Sohn der Hebamme Phainarete. Deshalb lässt Plato in der Verteidigungsrede des Sokrates vor dem Gerichtshof in Athen den Sokrates (Apolo- gie 21) sagen, er sei eigentlich nie irgend jemandes Lehrer gewesen. Einen anderen Namen findet Sokrates bei Plato (Apo- logie 18) seiner Thätigkeit mehr angemessen; er sei recht eigentlich, sagt er, sollte auch der Ausdruck lächerlich erscheinen, von dem Gotte der Stadt zum Sporn gegeben. In der That, spornte er nicht die Vernunft eines jeden, wer ihm nun gerade begegnete, an, sich aus dem gewohnten Halbschlaf und Hin- träumen aufzuraffen und mit Klarheit seinem Ziel, nachdem er sich desselben in vollkommenster Gestalt deutlich vergewissert hatte, zuzustreben?

Kant setzt VIII. S. 25 das Verdienst des Sokrates darin, die gemeine Menschenvernunft »auf ihr eigenes Prinzip auf- merksam« gemacht zu haben, welches sie »jederzeit wirklich vor Augen habe und zum Richtmasze ihrer Beurteilung« des Thuns und Lassens brauche. Dieser vorsichtige Ausdruck Kants trifft in der That genau das Richtige: Sokrates hat nur die Aufmerksamkeit auf das Prinzip der gemeinen Vernunft hin- gelenkt. Denn selbst von Sokrates ist noch nicht anzunehmen, was Kant S. 24 von der gemeinen Menschenvernunft mit Recht

ausdrücklich verneint, dass sie das Prinzip bereits »so (wie es erst Kant gefasst hat) in einer allgemeinen Formel abgesondert« denke. Auch Sokrates hat sich noch auf blosser Anwendung des gemeinen Prinzips beschränkt und nur die Vernunft seiner Zeit- und Landesgenossen zu dem Gebrauch desselben in gerade vorliegenden Fällen und unter gegebenen Verhältnissen anzuleiten unternommen, nicht durch allgemeine abstrakte Wissenschaft, sondern durch gemeinschaftliche Erörterung desjenigen, was in gegebenen Lagen und Verhältnissen eines Reitergenerals, eines Hausvaters, eines Staatsmannes u. s. w. zu thun und zu lassen sei. Die Leistung des Sokrates ist in Wahrheit nicht sowohl eine Wissenschaft als eine ganz originelle Kunst zu nennen, es ist Mäeutik, Entbindungskunst. Sein wesentliches Verdienst war, was als »sokratische Methode« noch heute in aller Munde ist. Diese Methode aber ist mit Fug nur in dem Falle anzuwenden, wo es sich um etwas handelt, was jeder wie z. B. die Axiome der Geometrie wie, dass die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist, und das auf die Axiome Begründete aus blosser Vernunft wissen kann. Es ist ein Missbrauch, sie auf Dinge, die gelernt sein wollen, anzuwenden und z. B. die Zahl der Beine eines Bären aus reiner Vernunft meinen bestimmen zu können. Dieser Missbrauch führt zu den grössten Lächerlichkeiten, die z. B. von Fritz Reuter in »Läuschen und Rimels« in verschiedenen Stückchen verspottet sind.

Es ist sogar zuzugeben, dass Sokrates nicht nur eine neue wunderbare Kunst, sondern die Idee einer neuen gemeinen, wahrhaft praktischen Wissenschaft, einer Wissenschaft von menschlichen Dingen oder einer Pflichtenlehre, entdeckt hat. In Bezug auf die Liebhaber der damals noch mit der Eierschale der Metaphysik auf dem Kopfe und in den ersten Kinderschuhen umherlaufenden Naturwissenschaft fragte Sokrates nach Xenophon I. 1. 15, ob sie etwa schon damit zufrieden seien, darüber, was es mit Wind, Regen, Jahreszeiten für eine Bewandtnis habe, nur eine Meinung gewonnen zu haben. Er selbst ging auf ein Wissen aus, das weniger müssig und unfruchtbar wäre als die damalige Naturphilosophie, und glaubte ein solches zu gewinnen, wenn er das Gegenteil von denjenigen

thäte, welche »das Geziemende zu thun meinten, wenn sie die menschlichen Dinge beiseite liessen und sich mit göttlichen beschäftigten.« So ging, dürfen wir sagen, die Idee einer gemeinen Wissenschaft in der praktischen Philosophie früher auf als diejenige gemeiner Naturwissenschaft. Diese Zeitordnung aber war, beiläufig bemerkt, nicht zwar wider die Natur, aber doch zum grossen Unglück für die Philosophie. Denn was Zeller in der »Philosophie der Griechen« III. Teil 1. Abteilung in der Einleitung S. 2 ff. als einen Grundmangel der Wissenschaft des Plato und des Aristoteles tadelt, das Übergewicht des blossen Denkens über die Beobachtung, das rührt besonders daher, dass die Grundlage der Wissenschaft dieser Sokratiker Sittenlehre aus blosser reiner Vernunft ist, ja sogar nur die blosser Idee einer gemeinen Wissenschaft vom Sittlichen. Denn das Zeitalter wahrer und dauernder gemeiner Wissenschaft, welches Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft für die Naturforschung etwa von der Reformation an rechnet, von der Zeit um Bako von Verulam herum, ist für die praktische Philosophie selbst heute noch nicht angebrochen, obgleich die notwendige vorläufige Veranstaltung zu dieser Wissenschaft in Kants Kritik längst vorliegt.

Zu dem Mangel einer gemeinen nächsten Wissenschaft in der praktischen Philosophie, einer Mathematik der Sitten, kommt bei Sokrates hinzu ein Mangel in Bezug auf den Inhalt seiner wissenschaftlichen Erörterungen. Vielleicht giebt uns sogar diese zweite Unzulänglichkeit einen Schlüssel zu jenem ersteren die Form der Lehre des Sokrates betreffenden Mangel in die Hand. Nicht nur verwarf Sokrates Naturforschung, wie sie damals ohne strenge Beobachtung und ohne Experimentieren bestand, als thörichte Grübeleien über göttliche Dinge. Nicht weniger lehnte er Forschung in Bezug auf Gegenstände der öffentlichen Religion ab. Sokrates »redete und handelte bekanntermassen, sagt uns Xenophon I. 3. 1, wie die Pythia denen antwortet, welche bei ihr anfragen, wie man es entweder mit einem Opfer oder mit der Verehrung der Vorfahren oder irgend einer anderen Handlung der Art halten müsse. Denn die Pythia giebt ihnen

den Bescheid, wenn sie es damit nach dem Gesetze des Staates halten, dürften sie es auf die gehörige Weise damit halten.« Von Sokrates sagt uns Xenophon geradezu, dass er von denjenigen, welche es anders hielten, glaubte, sie seien Leute von übertriebener Sorgfalt und Thoren.

Aber was noch weit auffallender, obgleich doch bei Sokrates gerade leicht verständlich ist: selbst innerhalb des von ihm erkorenen Wissensgebietes, der Sittenlehre, scheint der grosse einseitige Mann das natürliche Ziel jedes Menschen bei allem Thun und Lassen, die eigene Befriedigung, Glückseligkeit kaum dem Nachdenken unterworfen zu haben. Keinenfalls hat er es zum Gegenstand wissenschaftlichen Zweifels und wissenschaftlicher Erörterung gemacht. Zwar man braucht nur das sechste Kapitel im ersten Buche des Xenophon gelesen zu haben, worin sich Sokrates gegen den Sophisten Antiphon, welcher ihn wegen seiner einfachen, strengen, in hohem Grade enthaltsamen Lebensweise und wegen seines Prinzips, von seinen Schülern kein Geld zu nehmen, lächerlich zu machen sucht, verteidigt, um zuzugeben, dass Sokrates nicht daran zweifelte, sich bei seinem seiner Lehre entsprechenden Leben besser als z. B. Antiphon in seiner Üppigkeit und seinem Wohlleben zu befinden und erst recht auf dem Wege zu wahren Glücke zu wandeln. Er habe ja nicht wie der bezahlte Lehrer nötig, mit einem Gespräche zu führen, mit welchem er nicht sprechen wolle, da er nicht eine bezahlte Arbeit abzuarbeiten habe. Ferner ob Antiphon nicht wisse, dass jemand, je besser ihm das Essen schmecke, um so weniger feinerer Speisen bedürfe, und je besser ihm das Trinken schmecke, um so weniger nach einem Tranke verlange, der nicht zur Stelle ist. Er bleibe, sagt Sokrates, trotz des einen Rockes für Winter und Sommer wegen der Kälte nicht mehr als ein anderer zu Hause, wie er noch nie wegen der Hitze mit einem um den Schatten gestritten habe und er gehe auch ohne Schuhe, wohin er wolle.

Und nicht nur verzichtet Sokrates nicht für sich selbst auf Wohlbefinden, er tastet auch das natürliche Verlangen der anderen nach Wohlbefinden jeder Art in den Gesprächen mit ihnen nicht an. Ja, er zieht es nicht in Untersuchung, obgleich er

bei Xenophon II. 1 seine Missbilligung derjenigen, die den bequemen und kurzen Weg zur Glückseligkeit vorziehen und essen, ehe sie hungert, trinken, ehe sie dürstet, im Sommer nach Schnee umherlaufen und sich weiche Betten und Schaukelbettstellen anschaffen, nicht verhehlt. Er findet z. B. im Gespräch mit seinen Freunden I. 7, dass im Unterschiede von einer damals wie zu allen Zeiten mehr beliebten bequemerer Praxis der schönere Weg zum Ruhme sei, dass man darin tüchtig werde, worin man tüchtig scheinen wolle. Denn wie einer, der für einen guten Flötenspieler gelten wolle, ohne es zu sein, in dem, was ausserhalb der eigentlichen Kunst liegt, die Flötenspieler nachzuahmen suchen müsse, schöne Instrumente, Diener und Lobredner als Posaunen seiner Trefflichkeit sich verschaffen müsse, aber nirgends eine Aufführung selbst übernehmen dürfe, so gehe es jedem, der in etwas tüchtig scheinen wolle, ohne es zu sein. »Aber grossen Aufwand machen und keinen Nutzen davon haben, ja überdies noch Schimpf und Schande einern, heisst das nicht ein mühseliges, missliches und lächerliches Leben führen?«

So stellte Sokrates das natürliche Ziel aller menschlichen Handlungen, die eigene Befriedigung des Handelnden, nicht in Frage. Aber nicht dieses erörterte er, seine Aufmerksamkeit richtete sich allein auf den Weg zu diesem Ziele, den er die meisten Menschen unvernünftig, ungeschickt, gleich wie im Traume oder wenigstens im Halbschlaf gehen sah. Diesen Weg besser zu gehen wollte er seine Athener anleiten und zwar nicht durch Vorschriften, sondern einen jeden durch seine eigene Vernunft. Und hierbei trat im Gegensatz zu der vorher herrschenden natürlichen Unbesinnung dasjenige in den Vordergrund, was nach Kant X. S. 279 »der Mensch (zur Erreichung seiner natürlichen Zwecke) selbst hinzuthun kann und soll«, nämlich, wie Kant sagen würde (er sagt es an der angegebenen Stelle): rechtschaffen zu leben, um nach dem Tode selig, keinem Unrecht zu thun, um im Leben unter andern Menschen des Seinen durch öffentliche Gesetze gesichert, sich mäsizig im Genusse und duldend in Krankheiten und dabei auf die Selbsthülfe der Natur rechnend zu verhalten, um endlich des phy-

sischen Genusses des Lebens an sich selbst, der Gesundheit und langen Lebens, gewärtig zu sein.

Dass Sokrates seine ganze Aufmerksamkeit auf den Weg zum Glück richtete und beschränkte, dafür giebt bereits einen entscheidenden Beweis das erwähnte Gespräch mit der Hetäre Theodote. In diesem mit schalkhaftester, anmutigster Ironie gewürzten Gespräch nimmt Sokrates als ausser Frage stehend an, dass die Beschäftigung dieser Dame einer der mancherlei Wege des Menschen zur Wohlfahrt sei. Aber dies zugegeben, muss, so darf Sokrates meinen, die Hetäre selbst einsehen z. B., dass sie ihren »Freunden« erst dann ihre Gunstbezeugungen gewähren dürfe, wenn sie danach verlangen. Denn auch die wohlschmeckendsten Speisen erscheinen unschmackhaft, wenn man sie anbiete, ehe Appetit vorhanden sei, erregen sogar Ekel, wenn man satt sei. Xenophon III. 11. § 13. So zieht Sokrates nur die Art und Weise der Führung des Geschäftes, nicht das Geschäft selbst in Erörterung. Dass diese Betrachtung unzureichend ist, wenn man auch nur den natürlichen Zweck des Wohlbefindens ins Auge fasst, wird der Leser sich bereits selbst gesagt haben. Es ist gewiss nicht richtig, dass ein heiliger Zweck unheilige, ungerechte, schlechte Mittel heiligt; aber auch nicht umgekehrt vermögen gute Mittel einen verwerflichen Zweck zu heiligen. Auch vermag alle Tugendhaftigkeit in den Mitteln nichts von der mit einem unrechten Zweck verbundenen Unzufriedenheit und Unseligkeit hinwegzunehmen.

Sokrates bleibt nun einer der Grossen in der Geschichte nicht nur seines Volkes, sondern der Menschheit, obgleich er vielleicht nicht einmal ahnte, dass die menschliche Vernunft auch das natürliche Ziel der menschlichen Handlungen, die Glückseligkeit des Handelnden, zum Gegenstande wissenschaftlicher Untersuchungen machen könne und dass erst diese Erörterung wahre dauernde Wissenschaft vom Sittlichen begründe. Jenen Ruhm nimmt ihm auch nicht der Mangel, dass er weder ein Physiker wie die älteren griechischen Philosophen von Thales an noch auch ein Metaphysiker wie sein begeisterter Jünger Plato gewesen ist. Sokrates war nicht nur den Athenern als ein Sporn zur Tugend gegeben, er ist der Menschheit ein Sporn

zur Begründung einer Wissenschaft vom praktischen Vernunftgebrauch, einer nächsten und einer höchsten Wissenschaft, geworden, was viel mehr sagt. Aber die bloße Idee möglicher Wissenschaft im Praktischen verhilft noch nicht einmal zur Grundlegung nächster niederer Wissenschaft vom Sittlichen, der Pflichtenlehre, geschweige der gesamten Moralphilosophie. Ob aber nicht Sokrates gerade mit der gänzlichen Ausschließung der Wissenschaften der Physik und Metaphysik sich die Möglichkeit zu dieser Grundlegung praktischer Philosophie genommen hatte?

Was zur Rechtschaffenheit, ja zur Tugend im Leben ausreicht, das ist noch lange nicht ausreichend, um wahre gründliche Wissenschaft von der Tugend zu begründen. Das menschliche Individuum bedarf gewiss in einer gegebenen Lage als des Wesentlichsten der Anstrengung seiner eigenen Vernunft, um zu finden, was es zu thun und zu lassen, was es auch an Kenntnissen etwa noch zu seinem Zweck, um ein guter Hausvater, Reitergeneral u. s. w. zu werden, zu erwerben hat. Und diese reine Vernunftprüfung ist der, eigentlich so zu nennende, praktische Gebrauch der Vernunft, den Sokrates zuerst entdeckt hat, obgleich er längst vor ihm vorhanden war. Diese Anstrengung aber kommt ja in Wirklichkeit zu den gerade vorhandenen Naturgaben des menschlichen Individuums in seinen jedesmaligen Umständen erst hinzu. Und was im Leben so der reinen Vernunft und ihrer Anstrengung vorauszusetzen ist, die Natur, das muss doch gewiss die voraussetzungslose Wissenschaft der Sittenlehre mit umfassen, schon damit sie ein getreues Abbild der Wirklichkeit sei. Und die gegebene Natur, die Voraussetzung des Gebrauchs der Vernunft, muss auch in der Wissenschaft vom Thun und Lassen des Menschen die Voraussetzung, also den Anfang bilden. Blondin geht sicher auf seinem Seile, ja, tanzt auf dem Seile selbst über den Niagarafall; Sokrates übte als ein Berufener die Entbindung des Gemüths der Athener von der Vernunft mit Meisterschaft ohne Lehrer, aber auch ohne Nachfolger; die Heerstrasse gemeiner Wissenschaft in der Sittenlehre kann man nicht auf einem Seile bauen.

Um zu erkennen, dass Sokrates noch nicht die Heerstrasse

gemeiner Wissenschaft in der Sittenlehre wirklich gebahnt hat, brauchen wir nur auf das Schicksal der von ihm begründeten Moralphilosophie schon bei seinen nächsten Nachfolgern zu sehen. Ja, die Geschichte lehrt sogar, welche Versäumnis bei Sokrates seinem Werke verderblich geworden ist. Es ist gerade die Ausserachtlassung des natürlichen Ziels des Menschen, der Glückseligkeit, der Befriedigung natürlicher Neigungen. Von den beiden Schülern des Sokrates, welche uns Xenophon im Gespräch mit ihrem Meister vorführt, dem Aristipp von Cyrene und dem Antisthenes, dem Lehrer des mehr bekannten Diogenes von Sinope, wird nicht ohne Grund vermutet, dass sie erst in reiferem Alter und also schon mit festeren Meinungen über Welt und Leben zum Sokrates gekommen seien. Daraus würde sich auch die durch sie vollzogene Rückbildung und Annäherung der Lehre des einzigen Mannes an die mehr gewohnte, gemeinere Denkungsart und die Verkehrung derselben in eine leichter zugängliche Form erklären. Geistreichen, bedeutenden Köpfen von gewöhnlicherer Sinnesweise, wie diese beiden Männer waren, gegenüber vermochte sich die Schöpfung des Sokrates in ihrer unvergleichlichen Eigentümlichkeit nicht vollständig zu erhalten. Aber sie würde sich behauptet haben, wenn sie eine vollständige sichere Grundlegung der Sittenlehre als Wissenschaft gewesen wäre. Dann hätte Aristipp immerhin mit der Abwendung des Sokrates von der Naturphilosophie die Vorliebe für das natürliche Ziel der menschlichen Handlungen, Befriedigung und Glückseligkeit des Handelnden, verbinden mögen. Die sachgemäße sichere Schätzung dieses natürlichen Ziels des Menschen für das Leben in einer Wissenschaft würde der Überschätzung wie der Unterschätzung dieses Naturprinzips der Sitten in allen folgenden Versuchen der Aufführung sittlicher Lehrgebäude erfolgreich gewehrt haben. Da aber die Grundlegung sicherer Wissenschaft fehlte, so konnte von Aristipp, der in dem Gespräch mit Sokrates bei Xenophon II. 1. 9 sich selbst zu denen rechnet, die so leicht und angenehm als möglich zu leben wünschen, und für den es keinen Unterschied macht, ob man auf dasselbe Fell freiwillig oder unfreiwillig Peitschenhiebe bekomme (17), ohne Schwierigkeit das augenblickliche sinnliche

Wohlleben als oberstes Ziel des menschlichen Strebens aufgestellt werden, dem alle Kräfte und Thätigkeiten des Menschen zu dienen hätten. Die von Sokrates zuerst aus dem Schlafe geweckte Besinnung und Überlegung wurde so von diesem Sohn der üppigen afrikanischen Handelsstadt Cyrene in den Dienst der natürlichen Genusssucht des Menschen gestellt und hatte als eine kluge und überaus gewitzigte Magd unseren Sokratiker zu lehren, wie er mit grösster Freiheit und vollkommener Herrschaft über seine Natur am meisten den Augenblick auskostete. Als ihm der Fürst von Syrakus, Dionys, drei Hetären zur Auswahl anbot, nahm Aristipp alle drei mit der galanten Wendung, es sei Paris auch nicht heilsam gewesen, dass er einer von drei Göttinnen den Vorzug gab, verabschiedete sie dann aber sämtlich an der Thüre. So bereit war er, fügt der alte Gewährsmann dieser Geschichte hinzu, zu nehmen und abzulehnen. Selbst der strenge Plato soll zum Aristipp gesagt haben, dass es ihm allein gegeben sei, Purpur und Lumpen zu tragen.

Aristipp milderte die Ablehnung aller Physik bei Sokrates dadurch, dass er das natürliche Verlangen des Menschen nach Genuss von dieser Ausschliessung ausnahm, ja nun seinerseits dieses Natürliche über alles Masz hinaus feierte und vergötterte. In dem ersten der Cyniker dagegen, in Antisthenes bereits, geriet die Sittenlehre auf gerade entgegengesetztem Wege, aber durch genau denselben Mangel des Sokrates, ins Verderben. Bei ihm artete die sokratische Vernachlässigung der Physik im weitesten Sinne, wo sie den Gegenstand des inneren Sinnes, Lust und Unlust, wie die Gegenstände der äusseren Sinne zwischen Himmel und Erde umfasst, in Hass und Feindschaft gegen das natürliche Ziel des Menschen aus. Sein Hass trifft das Naturprinzip der Handlungen vor allem in seiner nächsten niedersten Gestalt als sinnliche Lust und sinnliches Wohlleben. Die von Sokrates gleichsam entdeckte reine Vernunft im Praktischen wird zum Götzen im Menschen erhoben und alle blosser Befriedigung natürlicher Neigungen für ein dem Menschen Fremdes, wenn nicht geradezu für schlecht erklärt. Man müsse sich für das Leben Vernunft anschaffen oder einen Strick, ist ein Spruch, der sowohl von Diogenes wie schon von Antisthenes

berichtet wird. Das einzige Vergnügen, welches diese Cyniker zulassen wollen, ist die Lust nach der Anstrengung, nicht aber vor ihr noch ohne sie. Sie traten hierdurch freilich in schroffen Gegensatz zu ihrem Meister Sokrates, der zwar mit der grössten Sparsamkeit, Einfachheit, ja Enthaltsamkeit lebte, aber z. B. selbst Teilnahme an Gastmählern nicht verschmähte. Nur meinte er nach Xenophon I. 3. 7, dass auch die Zauberin Kirke dadurch die Leute zu Schweinen gemacht habe, dass sie ihnen vieles vorgesetzt habe; Odysseus aber sei darum nicht zum Schweine geworden, weil er auf die Warnung des Hermes und aus eigener Enthaltsamkeit sich vor dem übermässigen Genuss der Speisen gehütet habe. Die Cyniker aber sind in der abendländischen Philosophie die Vorläufer jener grössten Zahl von Sittenlehrern, die wir mit einem kantischen Ausdrucke »phantastisch-tugendhaft« nennen dürfen. Dem mit Recht sagt Kant in der Metaphysik der Sitten IX. S. 258, phantastisch-tugendhaft könne der genannt werden, »der keine in Ansehung der Moralität gleichgültigen Handlungen (adiaphora) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fussangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob man sich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn einem beides bekommt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.« Die Cyniker hielten für wesentlich, als Bettler zu leben, sich ohne eigene Behausung den Tag über herumzutreiben und das Nachtlager unter Säulengängen oder, wo es sich sonst traf, zu suchen; sich mit der Tracht der unteren Stände und Armen zu begnügen und sich in der Kost auf Brod, Feigen, Zwiebeln, Knoblauch, Linsen und kaltes Wasser zu beschränken. Zur Tyrannin aber machten diese verrückt gewordenen Sokrates, die, was von Diogenes erzählt wird, sich Sommers im glühenden Sande wälzten und Winters barfuss im Schnee gingen und eiskalte Bildsäulen umarmten, die Vernunft nur deshalb, weil sie in diesem seltsamen Cultus derselben selbst die Befriedigung des natürlichen Verlangens nach Genuss, Glück und Zufriedenheit suchten. Das vernunft- oder tugendgemässe Leben ist nach ihrer ausdrück-

lichen Erklärung das letzte Ziel des Menschen, und ihre Vernunftfraseri, welche ihnen Tugend hiess, wird geradezu als »ausreichend zum Glück« bezeichnet. So rächt sich also an den Cynikern die von Sokrates nur in der wissenschaftlichen Untersuchung vernachlässigte, von ihnen aber auch im Leben ausgeschlossene und befeindete Natur im Menschen. »Es ist eben schwer, wie Kant in der Recension über Schulzs Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen VII. S. 141 sagt, den Menschen ganz abzulegen.«

Ohne gründliche Wissenschaft von dem Naturprinzip der Handlungen führt sogar, wie das Beispiel der Cyniker beweist, die (von ihnen beliebte) Feindschaft gegen die Natur im Menschen zu genau demselben Ergebnis wie die blinde Voreingenommenheit des Aristipp für das natürliche Ziel der menschlichen Handlungen, die Glückseligkeit in ihrer nächsten sinnlichen Gestalt. Auf diese Gestalt allein richtete sich die Zuneigung des Aristipp wie die Abneigung des Antisthenes. Beide aber schätzen den von Sokrates entdeckten Gebrauch der Vernunft als ein blosses Mittel zu einem natürlichen Zweck, dem Wohlbefinden und der Zufriedenheit des Menschen. Sie vernichten so dasjenige, was Sokrates als seine Entdeckung für sich selbst schätzte und pflegte: den reinen praktischen Vernunftgebrauch. Das Verlangen des Menschen nach Genuss und Glück aber, welches ungezügelt der Philosophie verderblich wurde, ist, wie anzunehmen, ein uns Menschen mit den lebenden Wesen unter uns, den Tieren, wesentlich Gemeinsames. Müssen wir also nicht zugeben, dass der hündische Diogenes den Aristipp, den raffinierten Sklaven der Lust, mit Recht einen Hund, obgleich einen königlichen, nannte? Aber ist er selber, der Götzendiener der Tugend als der höchsten Lust, nicht mit dem gleichen Rechte ein Hund zu nennen? Der einzige Unterschied ist, dass Aristipp, der, als er einst vergebens für einen Freund gebeten hatte, dem Dionys zu Füssen fiel und, als er darüber getadelt wurde, versetzte: »Nicht ich bin schuld, sondern Dionys, der die Ohren an den Füssen hat«, ein feiner, etwas weichlicher Schoss- und Stubenhund war. Diogenes aber in seiner Tonne, deren Thüröffnung er wie von einem Hundehaus

nach dem Winde drehen konnte, war ein grimmiger Hof- und Strassenkötter.

In den einander wechselweise ausschliessenden und aufs Heftigste befehdenden Lehren der Cyniker und Cyrenaiker kommt in gleichem Grade, obgleich an entgegengesetzten Punkten der Grundmangel in der Grundlegung der Sittenlehre durch Sokrates, die Vernachlässigung der Natur, wie in einem Geschwür zum Ausbruch. Sie beweisen also die Wahrheit der Überschrift dieses Kapitels: Rückgang zu Sokrates, dem Anfänger, in der Sittenlehre würde zwar ein Fortschritt sein, aber nicht schon Erreichen des Ziels sicherer Wissenschaft.

Der Beruf des Sokrates war, die menschliche Vernunft auf dasjenige, was in den Häusern der Menschen Gutes und Böses gethan wird, als einen Gegenstand der Forschung und Wissenschaft zuerst hinzuweisen. Hierin weise zu sein ist, wie Sokrates in der Apologie des Plato 6 sagen darf, »eine ganz menschliche Weisheit«. Einen anderen Gebrauch der Vernunft als denjenigen zur Naturbetrachtung und Naturforschung, mit dem die Philosophie und Wissenschaft in Griechenland naturgemäss begonnen hatte, den praktischen Gebrauch der Vernunft, zuerst zu bemerken und so die Idee einer eigentümlichen, von aller Sachwissenschaft verschiedenen Wissenschaft der Sittenlehre zu entdecken, war der sonderbare Athener gerade durch seine Abneigung gegen die theoretische Philosophie und durch seine gänzliche Abwendung von derselben auf einzige Weise ausgerüstet. Für ihn war der Zaun der Natur niedergerissen, welcher den Augen der älteren Philosophen das menschliche Leben verdeckt hatte. Wegen eben desselben Umstands aber, der ihn zur Entdeckung der Idee einer neuen Wissenschaft so einzig befähigte, vermochte Sokrates noch nicht sicheren Grund für eine gemeine Wissenschaft in der praktischen Philosophie zu legen. Denn diesen Grund wird zwar nur ein Mann legen können, der ein Sokrates ist und ein Sporn für die Menschheit in menschlichen Dingen, im Thun und Lassen, werden könnte. Aber der Mensch lebt schon, ehe er zum Gebrauch seines Vernunftvermögens gelangt, in der Natur, und die äussere und

innere Natur mit ihren nie erschöpften Kräften und mit ihrer nie ermüdenden Regsamkeit ist der Boden, den die menschliche Vernunft zu bearbeiten hat und dem sie den Gegenstand ihrer Gärtnerthätigkeit verdankt. Aus diesem Grunde muss der Begründer der Sittenlehre als Wissenschaft zunächst und vor allem ein Thales sein, ein Physiker, nicht ein Moralist, ein theoretischer, nicht ein praktischer Philosoph. Ein solcher Mann war unter den abendländischen Philosophen einzig und allein der Deutsche Immanuel Kant.

III.

Grundlegung der theoretischen Wissenschaften der Physik und Metaphysik ebnet den Boden für ein Gebäude wissenschaftlicher Sittenlehre.

Von Sokrates dürfen wir sagen, dass es der Fehler seines Verdienstes war, zur Sittenlehre als einer gemeinen sicheren Wissenschaft nicht den Grund legen zu können. Aber nicht nur dem Sokrates, sondern seinem Zeitalter, ja seinem Volke fehlte hierzu die Fähigkeit. In allem, was der menschliche Geist wesentlich aus sich selber hervorbringt, gross und Lehrer der Menschheit vielleicht für alle Zeiten waren die Griechen weniger vielleicht als minder geistreiche Völker befähigt, diejenige Wissenschaft, in welcher die menschliche Vernunft die fremde Natur sich nur dadurch zu unterwerfen vermag, dass sie sich zuvor dieser fremden Natur unterwirft, die Naturwissenschaft, in sicheren Gang zu bringen. Ihre Wissenschaft war, wie Bako von Verulam im ersten Buche des neuen Organon zwar mit Härte, aber nicht mit Unrecht urteilt, »wie ein Kind, fertig zum Schwatzen, unkräftig und unreif zum Zeugen.« Von der Grundwissenschaft aller menschlichen Wissenschaften, der Naturwissenschaft, haben sie uns nicht viel mehr als einen Vorschmack in ihrer ältesten Naturphilosophie hinterlassen. Die Griechen der gerühmten klassischen Zeit, es ist die Zeit des Sokrates, des jüngeren Zeitgenossen des Perikles, haben, wie derselbe Bako sagen darf, bloss im Reden gewetteifert. Da nun den Griechen sichere Grundlegung theoretischer Wissenschaft, der Voraussetzung auch wahrer praktischer Wissenschaft,

immer gefehlt hat, so mag zwar wahr sein, dass, wie Kant VIII. S. 285 (168) sagt, dieses scharfsinnige Volk selbst sittliche Gegenstände, »darüber andere Völker niemals mehr als geschwätzt haben,« philosophisch zu behandeln angefangen habe. Die Wahrheit dieses Lobes kann schon unser vorhergehendes Kapitel beweisen. Aber zu wahrer gemeiner Wissenschaft haben die Griechen es auch in der Sittenlehre nicht gebracht; sie haben es nicht dazu bringen können, weil ihnen die Mutter aller Wissenschaften, Naturwissenschaft, fehlte.

Wenn so der grosse Sokrates als ein Grieche unter Griechen die Mängel seines Volkes büsst, so hat umgekehrt der Sohn des achtzehnten Jahrhunderts, der Deutsche Kant, von den Vorzügen und dem Verdienst der nordischen christlichen Völker bei seiner Grundlegung der Philosophie als Wissenschaft die grössten Vorteile gezogen. Kant selbst hat in der Einleitung zur Logik III. S. 195 darauf hingewiesen, dass die Philosophie ihre Verbesserung in den neueren Zeiten teils dem grösseren Studium der Natur, teils der Verbindung der Mathematik mit der Naturwissenschaft verdanke. Da aber die ersten beiden Abschnitte von Kants »Kritik der reinen Vernunft« Abhandlungen von den Bedingungen der Wahrheit in den mathematischen Wissenschaften und danach in der Naturwissenschaft sind, so bilden diese exakten Wissenschaften, Mathematik und zumal Naturwissenschaft, die Fundamente von Kants Reform der Philosophie, welche durch die Kritik der reinen Vernunft begonnen wird. Wir legen so das Werk Immanuel Kants auf die Schultern der neueren europäischen Menschheit. Schmälern wir damit das persönliche Verdienst unseres Philosophen? Wir glauben: nein. Denn es gehören gewiss nicht geringere Tugenden dazu, ein Werk der Menschheit, welches die Jahrhunderte in ihrem Schosse vorbereitet haben, zuerst auszuführen und ans Licht zu bringen als etwa immer vorhandenen Gefühlen, Freuden und Schmerzen, in immer gültigen Formen und Worten als Dichter, und sei es mit der Vollendung eines Goethe, neuen Ausdruck zu geben. Nur sind es Vorzüge sehr verschiedener Art, denen die Menschheit einen Kant und einen Lyriker wie Goethe verdankt. Warum hat Kants Zeitgenosse, der Professor der Philo-

sophie Crusius, von dem heute selbst ein Gelehrter kaum weiss, nicht der Zeit zur Geburt verholfen?

Zu dieser Leistung scheint, von grossen, aber geringeren Eigenschaften wie Fleiss und Beharrlichkeit abgesehen, ein inniges Mitleben mit der Menschheit, ein Überblick über die Leistungen der Vergangenheit, eine Erkenntnis der Bedürfnisse der Gegenwart, ein Hinausschauen in die Weite und Zukunft erforderlich zu sein: kurz, es gehört dazu etwas von einem prometheischen Geiste. Ein solcher spricht zu uns aus den merkwürdigen Worten Kants in der Vorrede zu seiner Erstlingschrift vom Jahre 1747, also mehr als dreissig Jahre vor der Kritik der reinen Vernunft, in dem Abschnitte VII. (Werke Bd. V. S. 9), der mit den Worten beginnt: »Ich stehe in der Einbildung, es sei zuweilen nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen.« Die Worte lauten: »Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.« Oder klingen diese Worte des zweiundzwanzigjährigen Kant nur unseren Ohren wie der noch ferne Donner jenes Gewitters, welches sich allmählich von allen Seiten her zusammenzog und in den achtziger und neunziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts die Atmosphäre des Landes der Philosophie reinigen und dem ausgetrockneten Erdboden neue Fruchtbarkeit geben sollte? Gewiss ist wenigstens, dass, wenn, was wir nicht mit Sicherheit behaupten wollen, Kant schon 1746 die Erneuerung und endliche sichere Begründung auch der Sittenlehre in der Philosophie ins Auge gefasst hatte, wie er gewiss in der Mitte, ja schon im Anfange, der sechziger Jahre bereits die Notwendigkeit dieses Unternehmens erkannt hat, er gerade zu diesem Ziele seinen Weg kaum zweckmässiger hätte wählen können, als er ihn genommen hat.

Am Anfange seiner wissenschaftlichen Laufbahn erscheint uns der Geist des Verfassers der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« und der »Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« besonders in den exakten Wissenschaften der Mathematik und Physik heimisch. Die bedeutendste Leistung der ersten Periode von Kants schriftstellerischer Thätigkeit, eine

Leistung für alle Zeiten, ist die »allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels« 1755. Dieselbe ist aus dem Studium der Physik des Newton hervorgegangen und wird mit einem vorangeschickten »kurzen Abriss der nötigsten Grundbegriffe der Newtonschen Weltwissenschaft« eröffnet. An diesen Abriss aber wird, zum ersten Male wenigstens im Zeitalter der neueren strengen Wissenschaft, die Theorie aus blosser Vernunft von der natürlichen Entstehung unseres Planetensystems angeknüpft. Elf Jahre später aber, 1766, hatte Kant bereits die exakten Wissenschaften als Führerinnen und Helferinnen zu einem dauerhaft besseren Zustande auch der höchsten Zweige der Philosophie klar erkannt. Dies beweisen z. B. Worte in den »Träumen eines Geistersehers« (Werke Bd. VII. S. 65 f.). In der »Kritik der reinen Vernunft« endlich 1781 benutzt Kant die Lehre von den Bedingungen der Wahrheit in Mathematik und Physik, um sich einen sicheren festen Maszstab zur Beurteilung und zur Verbesserung auch der höchsten Philosophie zu verschaffen. Und zwar zunächst in der Kritik der reinen Vernunft für die Reform der theoretischen Metaphysik. Aber doch schon in diesem Grundwerke nicht nur für sie, sondern in ihr und durch sie zugleich für die gesamte praktische Philosophie, als welche auf der theoretischen Wissenschaft so ruht wie ein Haus auf seinen Grundmauern.

Dass aber Kant diesen einen Endzweck seines grossen Entwurfs, Reform der Sittenlehre und Grundlegung derselben als dauernder Wissenschaft, schon als Jüngling ins Auge gefasst und so bei den »Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben« 1746 sich bereits die Bahn bis zu dem fast vierzig Jahre später erreichten Ziele der praktischen Wissenschaften, der Moral und auch der Religion, obschon nicht genau in der Art der schliesslichen Ausführung, vorgezeichnet habe, klingt zwar kaum glaublich. Dies kaum Glaubliche ist jedoch gerade bei Kant nicht ganz ungläublich. Wir lesen in einem Briefe Kants an Fr. Heinr. Jakobi in Pempelfort 1789 XI. S. 119 die Worte: »Mit raschen Schritten auf Unternehmungen zu einem

grossen, aber weit entfernten Ziele ausgehen, ist der gründlichen Einsicht zu aller Zeit nachtheilig gewesen.« Sollte der Urheber der in diesem Satze enthaltenen goldenen Regel, grosse Unternehmungen von weit her und gründlich vorzubereiten, dieselbe nicht selbst befolgt haben? Auch thaten der Philosophie zu ihrem dauernden Aufkommen entgegengesetzte Eigenschaften und ein entgegengesetztes Verhalten von demjenigen not, was sie auch nach Kants Urteil heruntergebracht hatte. Die Leichtfertigkeit ist das Verderben der Philosophie vor Kant gewesen und ist es auch nach Kant in Deutschland wieder geworden. Kant fand schon 1765 (I. S. 292), dass, während »viele von denen, welche Geschichte, Rechtsgelahrtheit, Mathematik u. dgl. gelernt haben, sich selbst bescheiden, dass sie gleichwohl noch nicht genug gelernt hätten, um solche wiederum zu lehren«, selten einer sei, der sich nicht in allem Ernst einbilden sollte, »dass ausser seiner übrigen Beschäftigung es ihm ganz möglich wäre, etwa Logik, Moral und dergleichen vorzutragen, wenn er sich mit solchen Kleinigkeiten bemengen wollte.« Kant ist nur dadurch der Reformator der Philosophie geworden, dass er solche »Kleinigkeiten« nicht für Kleinigkeiten ansah. Thee mag am richtigsten nicht eher gekocht werden, als wenn diejenigen bereits um den Tisch sitzen, denen er eingeschenkt werden soll. Philosophieren aber ist etwas Anderes als Theekochen. Dies war wenigstens Kants Meinung.

Hiernach kann nicht in Verwunderung setzen, wenn wir von der »Kritik der reinen Vernunft«, dieser »notwendigen vorläufigen Veranstaltung zur Beförderung gründlicher (theoretischer) Metaphysik als Wissenschaft«, behaupten, dass der Hauptzweck schon dieses Werkes Begründung nicht sowohl wahrer theoretischer, als vielmehr wahrer praktischer Philosophie sei. Aber ob mit, ob ohne Absicht, gewiss ist in der Kritik der reinen Vernunft ein sicherer fester Grund für praktische Philosophie gelegt und zwar für eine nächste niedere wie auch für eine fernere höchste Wissenschaft in derselben: für eine gemeine reine Tugendlehre zuerst und danach für eine Wissenschaft von der Vereinigung der Anforderungen der reinen Vernunft an den Menschen mit den Anforderungen der menschlichen Natur an

die Beschaffenheit der Dinge im Urtheil einer unparteiischen Vernunft oder kurz für eine Wissenschaft vom höchsten Gute. Die Analytik des menschlichen Verstandes in der Kritik der reinen Vernunft begründet die theoretische Voraussetzung der Tugendlehre: eine Physik vom Thun und Lassen des Menschen. Die ersten beiden Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft aber, Ästhetik und Analytik, dienen ja in diesem Werke zunächst zur Vorbereitung wahrer theoretischer Metaphysik, einer Wissenschaft von den letzten Gründen der Dinge. Diese höchste Wissenschaft aber steht zu dem höchsten Zweige der Moralphilosophie in dem gleichen Verhältnis wie zu dem niederen Teile die Grundsätze wahrer Physik. Zu zeigen, wie die Kritik der reinen Vernunft nach dem Ausdrucke Kants II. S. 257 (319) »den Boden zu majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest« macht, ist die Aufgabe dieses Kapitels.

Der Spaziergang eines Menschen vor das Thor auf Veranlassung des lockenden Sonnenscheins im Frühling ist für die Wissenschaft zunächst ohne Zweifel nicht weniger ein Naturvorgang als die Erwärmung des Steines durch das Auffallen von Sonnenstrahlen. Die Vorgänge mögen übrigens so verschieden sein wie ein Mensch und ein Stein, so wird doch der Spaziergang nicht weniger als die Erwärmung als Wirkung einer Ursache angesehen, nur nicht eben so leicht erkannt. Was mag nicht noch ausser dem Sonnenschein einen Menschen gerade vor dieses Thor zu dieser Stunde hinausgezogen haben? Bei der Forschung nach der Ursache der Erwärmung des Steines kommen wir weit leichter zum Ziele. Deshalb aber ist der Begriff der Ursache und Wirkung für die geschichtliche Wissenschaft, d. h. die Wissenschaften vom Thun und Lassen des Menschen, ein nicht minder wichtiger Begriff als für das Geschehen in der Natur. Ja, er ist in der Lehre von den menschlichen Handlungen vielleicht deshalb nur um so bedeutsamer, weil die Ursachen hier nicht nur weniger leicht als in der Region der Steine aufzufinden und vorzuweisen sind, sondern sogar ganz verschiedener Art sein können: Ursachen der Natur und Ursachen durch Freiheit. Auch Kant hat nicht unterlassen, in der Kritik der praktischen Vernunft im zweiten Abschnitte

des ersten Hauptstückes der »Analytik der reinen praktischen Vernunft« VIII. S. 167 ff. (61 ff.) die hervorragende Bedeutung gerade dieses Begriffes des menschlichen Verstandes vor allen anderen in der Wissenschaft von den menschlichen Handlungen hervorzuheben.

Gerade auf diesen Begriff aber, seine Herkunft und seine Gültigkeit, war von dem Schotten David Hume ein Angriff von einer Schärfe und einem Umfange unternommen, dessengleichen die Geschichte der Philosophie nicht kannte. Hume zweifelte an der Wahrheit des Gemeinspruchs »keine Wirkung ohne Ursache« und an der Berechtigung, zu allem, was geschieht, ja, zu allem, was ist, unbeschränkt Ursachen vorauszusetzen. Gerade dieser Zweifel aber war es, was, wie Kant III. S. 9 im Jahre 1783 von sich sagt, ihm »vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und seinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.« Das Ergebnis aber von Kants neuen Untersuchungen in dem zweiten Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft, der Analytik des menschlichen Verstandes, ist ein wesentlich verschiedenes von demjenigen Humes, so weit auch die beiden grossen Denker zusammengehen. Hume leitete die Forderung von Ursachen zu allem Geschehen aus der wiederholten Wahrnehmung z. B. der Erwärmung des Steines nach dem Auffallen von Sonnenstrahlen und also aus Gewohnheit ab. Kant aber, unvergleichlich besonnener als Hume, erkannte, dass der gute Hume in demjenigen, wovon er ausging und woraus er als aus einer letzten Wahrheit den Wahn des Verstandes abgeleitet zu haben meinte, in der blossen Aufeinanderfolge der Vorgänge, bereits vollständig dasjenige voraussetzte, was er erst daraus abgeleitet zu haben wähnte: den Begriff der Ursache und Wirkung des menschlichen Verstandes. Denn Folge der Vorstellungen, worauf Hume als auf das letzte zurückging und welche er nicht weiter von Aufeinanderfolge der wahrgenommenen Vorgänge unterschied, z. B. Folge der Vorstellungen des Auffallens der Sonnenstrahlen und danach der Erwärmung des Steines, ist bei weitem noch nicht Vorstellung und Erkenntnis der Folge der Erwärmung auf die

Strahlung, geschweige des Erfolgens jener aus dieser. Wenn zwar Folge der Vorstellungen, so doch nicht bereits Vorstellung der Folge muss sich im Kopfe eines Pferdes oder eines Ochsens finden. Damit diese aus jener werde, wie es ja bei uns Menschen der Fall ist, dazu seien bereits, sah Kant mit grösster Klarheit ein und bewies er, objektive und vergegenständlichende Begriffe wie der von Hume gerade in seiner Gegenständlichkeit angefochtene der Ursache und Wirkung nötig.

Das heisst ja nun allerdings nicht ganz dasselbe wie, was die von Hume bekämpfte Besinnungslosigkeit behauptet, nämlich dass »nichts ohne Ursache geschieht«, aber es heisst doch, dass nichts für die Menschenvernunft ohne Ursache geschehen kann. Denn wenn es keine Folge giebt ohne den Begriff der Ursache und Wirkung, so geschieht in der That für uns (mag übrigens ohne den Menschen genau dasselbe geschehen, was für den Menschen geschieht) nichts ohne Ursache d. h. ohne Grundbegriffe des menschlichen Verstandes. Diese besonnene Fassung der gemeinen Wahrheit, welche wir Kant verdanken und welche in der Wissenschaft die einzig berechtigte ist, war aber von Hume nicht weniger als die besinnungslose ausgeschlossen, freilich nur, weil er, besonnener als die Menge und doch noch nicht besonnen genug, die Möglichkeit einer solchen besonnenen Fassung ganz übersehen hatte. Kants gründlichere Wissenschaft machte so das Erklärende Humes, die unbesonnen als ein Letztes behauptete Folge von Vorgängen, zu einem allererst zu Erklärenden, schlug dadurch den Angriff Humes auf die gemeine Vernunft siegreich ab und verteidigte diese in den Grenzen der Erfahrung und des diese Erfahrung bearbeitenden Verstandes. Der Gewinn für die Menschheit aber bei diesem Handel zwischen Kant und Hume war eine ganz neue wahre Wissenschaft vom menschlichen Verstande, welche, grundlose Anmassungen und sinnlose Behauptungen der Dogmatiker abweisend und ebenso unbegründeten Anfechtungen der Skeptiker wehrend, die gemeine Vernunft, nach Kants Worten II. S. 8, »bei ihren gerechten Ansprüchen sichert«. Die Vernunft aber hat keinen Anlass, über die wengleich über-

triebenen Angriffe David Humes auf sie zu klagen. Denn es hat sich hier zum ersten Male in der Wiedergeburt der Philosophie die Wahrheit des Kantischen Satzes VIII. S. 235 (124) bestätigt, dass, wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, alle Schwierigkeiten aufgedeckt und sogar diejenigen aufgesucht werden müssen, die ihr noch im Geheimen im Wege liegen. Der Grundfehler der Philosophen in ihren höchsten Bestrebungen war zu allen Zeiten Leichtfertigkeit; gerade dieser Leichtfertigkeit aber widersetzt sich der gründliche Zweifler, treibt in die Tiefe und bewirkt Gründlichkeit.

Freilich mussten die Einwürfe des Zweiflers das Ohr eines Kant treffen oder auf ein solches warten, wenn der Gemeingefahr, die von Sophistik droht, gewehrt werden sollte. Kant aber rechtfertigt nicht nur mit Zurechtweisung die gemeine Vernunft; er nimmt auch die wesentliche Verbesserung dieser gemeinen Vernunft, welche von Natur für theoretische Wissenschaft wenigstens nicht genau genug verfährt, auf welche Verbesserung Hume in Wahrheit zusteuerte, an. Denn wir finden den Historiker Hume in seinem Angriff auf der Seite strenger Wissenschaft, des Physikers wie des Historikers. Diese schränken sich ja vorsichtig auf das durch Beobachtung und Versuch Bestätigte ein gegenüber gemeiner Erdichtung eingebildeter nächster und zumal letzter Ursachen, wie Geister und Götter sind, wie auch gegen die mehr philosophischen, aber immer noch allzu phantastischen Träume von Feuer, Wasser, Wille, Unbewusstem, denen die ungezügelte und ungeschulte gemeine Vernunft sich hingiebt. Indem der Skeptiker für strenge Erfahrungswissenschaft eintritt, ist die Gründlichkeit auf seiner Seite (wie in der allgemeinen Behauptung der Wirklichkeit (oder des Wirkungseins) alles Geschehens auf seiten der gemeinen Vernunft). Denn die Natur und, was wir kennen, ist zwar als solches einzig in der Vernunft der Menschen gegeben (von einer anderen Natur weiss kein Mensch), aber innerhalb der Vernunft besteht doch ein wesentlicher Unterschied zwischen Traum und Wirklichkeit. Auf diesen Unterschied hatte zuerst mit Nachdruck der Engländer Bako von Verulam hingewiesen und die mit Strenge vermittelt des Ex-

periments das Land der Wahrheit von den Träumen des menschlichen Hirns säubernde Naturwissenschaft als die Mutter aller Wissenschaften gefeiert. Zu der grossen Familie dieses Ahnherrn der Erfahrungsphilosophie gehört auch der hundert Jahre später lebende David Hume. Und ihr schliesst sich in dem ersten und nächsten Gebiete der Philosophie auch Kant an, da sie in der Naturforschung in der That die Gründlichkeit gegenüber einem phantastischen und leichtfertig in den Tag hinein behauptenden Dogmatismus vertritt.

Ja, in der Verteidigung der Wissenschaft vom Wirklichen gegen den Wahn vom Wirklichen nimmt Kant durch seine Analytik des Verstandes eine ganz einzige, ausgezeichnete Stellung ein. Dieser Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft endigt nämlich mit der Forderung und Begründung der Unterwerfung des Verstandes unter die Erfahrung, mit dessen Verteidigung als eines selbständigen Vermögens der menschlichen Vernunft er begonnen hat. Er giebt also eine Rechtfertigung des Naturforschers im Reiche der Wissenschaften, welche die unbeschränkte Forschung, die »Insel der Wahrheit«, unter den menschlichen Angelegenheiten allererst wahrhaft sichert und gegen immerwährende Bedrohungen von rechts und von links unangreifbar macht, welche aber von den Aufgaben und Fähigkeiten des auf Eroberung neuer Wahrheiten innerhalb der Natur ausgehenden blossen Naturforschers, so erwünscht sie ihm sein muss, ganz abliegt. Diese magna charta libertatum der Forschung, zu deren Abfassung ein Transscendieren oder Hinausgehen über die Erfahrung bis zu den letzten Gründen derselben innerhalb der menschlichen Vernunft erforderlich war, hat Kant in der transscendentalen Analytik angefangen und vollendet, Locke, Hume haben dazu nicht einmal Anstalt gemacht. Von Wert für die Thätigkeit selbst des eigentlichen Physikers war zwar diese Wissenschaftslehre auch nach Kants Urteil schon zu seiner Zeit nicht mehr. Kant durfte in einer Anmerkung zur Vorrede der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft II. S. 7 Naturlehre neben Mathematik als eine Wissenschaft anführen, deren Grund gut gelegt sei und in welcher sogar sein Zeitalter den alten Ruhm der Gründlichkeit noch

übertreffe. Dieses Lob aber galt und gilt bis auf den heutigen Tag nur von der eigentlich so genannten Physik, der Wissenschaft vom Körperlichen, wo genaue Beobachtung möglich ist und experimentiert werden kann. Ein Naturlehrer aber ist nicht minder der Historiker als der eigentliche Physiker. Nur dass jener mit menschlichen Handlungen und deren Beweggründen, welche nicht immer auf der Hand und nie vor Augen liegen, sich beschäftigt, während in dem Gebiete des Physikers sowohl die Bewegungen wie deren Ursachen in gleicher Weise der Welt der äusseren Sinne des Menschen angehören.

Zu jener Physik des Thuns und Lassens des Menschen aber legt die Kritik der reinen Vernunft in ihrer Lehre von der Naturwissenschaft zuerst sicheren Grund, ohne dass Kant dieser wichtigen Leistung Erwähnung thut, ja obgleich er das hierbei notwendig in Betracht Kommende ausdrücklich vom Gebiete der Kritik der reinen Vernunft ausschliesst. Kant sagt II. S. 27 (15), das vornehmste Augenmerk bei der Einteilung der Transscendentalphilosophie, deren Grund diese Kritik legt, sei, »dass gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten, oder dass die Erkenntnis a priori völlig rein sei.« Deshalb, fährt Kant fort, dürften auch die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben, obzwar sie Erkenntnisse a priori seien, nicht in die Transscendentalphilosophie und also auch nicht in die Kritik, welche diese vorbereitet, aufgenommen werden, »weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, dabei vorausgesetzt werden müssten.« Denn auf Lust und Unlust u. s. w. beziehen sich auch die reinsten Begriffe der Sittlichkeit und erhalten nur durch diese Beziehung Sinn und Bedeutung. Die auf die Gefühle der Lust und Unlust sich beziehenden Beweggründe der Handlungen aber sind ein Gegenstand, welcher dem Geschichtsschreiber mit dem Sittenlehrer gemeinsam ist, welchen der Historiker als Physiker aber vor dem blossen Physiker der Körperwelt voraus hat. Die Handlungen des Menschen als Bewegungen in der Körperwelt und als Gegenstand der äusseren Sinne sind dagegen dem Phy-

siker und dem Historiker gemeinsam. Obgleich aber, wie gesagt, die Kritik der reinen Vernunft bei der Allgemeinheit, mit der sie von Naturwissenschaft handelt, nicht einmal den Unterschied der Bewegungsursachen des Physikers und der Beweggründe des Historikers zu berühren Anlass hatte, hat sie in der Analytik des Verstandes für eine nicht von ihr erwähnte, für eine noch immer nicht vorhandene, aber unentbehrliche Naturlehre von den menschlichen Handlungen zuerst sicheren Grund gelegt. In Bezug auf den Menschen hat Kant den richtigen Gebrauch des Verstandes nicht nur wie für die eigentliche Physik gerechtfertigt und befördert, sondern zuerst in Wahrheit ermöglicht. Es ist dies das erste aufbauende Verdienst des zweiten Abschnitts der Kritik der reinen Vernunft, welches sogar noch der durch die Lehre vom menschlichen Verstande und seiner Wissenschaft ermöglichten Grundlegung wahrer theoretischer Metaphysik, höchster Philosophie, innerhalb der Kritik der reinen Vernunft vorgeht.

In welcher Lehre der transscendentalen Analytik aber haben wir die Begründung einer allernächsten rein theoretischen Wissenschaft vom Thun und Lassen des Menschen zu suchen? Etwa in der Aufhebung des Humeschen Skeptizismus durch den Beweis, dass nicht sowohl der Verstand von der Natur, wie Hume wähnte, sondern umgekehrt die Natur in der menschlichen Vernunft vom Verstande abhängig ist und also in Wahrheit für uns Menschen nichts ohne Ursache geschehen kann, nicht die allmähliche Erwärmung des Bodens, aber auch nicht der Gang eines Menschen ins Freie? Wer dieses annähme, würde gewiss nicht ganz irre gehen. Denn erst durch Zerstörung des Maulwurfsganges des Skeptizismus wird der Boden für gemeine Wissenschaft vom Geschehen in allen Gebieten der Natur für alle Zeit eben und baufest gemacht. Aber eben weil für jede Art von Naturwissenschaft, legt diese Verteidigung des Verstandes in der Analytik nicht schon Grund für eine besondere nächste niedere Wissenschaft von menschlichen Handlungen. Diese Grundlegung findet sich vielmehr nur in dem von den deutschen Gelehrten zunächst gänzlich übersehenen und immer

noch viel zu wenig beachteten nächsten Ergebnis der Analytik des Verstandes. Denn der Widerspruch gegen Hume und die Zerstörung des Skeptizismus ist nur der Anfang von Kants Untersuchung der exakten Wissenschaften. Das Ende ist die sich Hume wieder äusserlich annähernde, obgleich von ihm immer wesentlich unterschiedene Einschränkung wahrer echter Wissenschaft wie in der Mathematik auf die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit, so in der Naturwissenschaft auf Mathematik und genaue Erfahrung, wie sie durch wissenschaftlich strenge Beobachtung und Versuch festgestellt wird. Denn der Grundsatz der Ursachlichkeit wie alle Grundsätze des Verstandes ist, wie Kant II. S. 204 (247) das wichtige Resultat der transscendentalen Analytik zusammenfasst, »bloss Prinzip der Exposition der Erscheinungen«. Er erlangt erst durch die Exposition selbst d. h. dadurch, dass wir z. B. das Auffallen der Sonnenstrahlen als Ursache der Erwärmung des Steines erkennen, materielle gegenständliche Wahrheit gleich einem Satze wie »alle Menschen sind sterblich«. Freilich zeichnet sich auch die einzelne Erkenntnis der Erwärmung eines Steines durch Sonnenstrahlen als eine Illustration jenes Grundsatzes insofern und soweit durch eine Notwendigkeit aus, welche dem allgemeinen Satz von der Sterblichkeit aller Menschen nie, auch nicht nach einer bestätigenden Erfahrung von hunderttausend Jahren zu teil werden kann. Es könnte doch einmal vorkommen, dass ein Mensch nicht stirbt. So grundverschieden nun der Grundsatz der Ursachlichkeit als formaler Art von materiellen Wahrheiten von der Art der Trivialität, dass alle Menschen sterblich sind, ist, so wird und ist er doch vor der Besinnung und Selbstprüfung der Vernunft von denselben nicht genug unterschieden.

Welcher Art nun ist das Bestätigende, Wahrheitgebende und Wissenschaft im Unterschiede von blosser Baukunst der Vernunft Begründende? Es ist nicht dasselbe in der Naturwissenschaft wie in der Mathematik, es ist wieder in der Wissenschaft von den menschlichen Handlungen als dem einen Zweige der Naturlehre sehr verschieden von den Kennzeichen der Wahrheit in der Körperlehre. Durch das Auffallen von Sonnenstrahlen

wird der Stein erwärmt, es wird dadurch ein Klinkerstein wie der andere erwärmt. Aber nicht wird durch Sonnenstrahlen wie durch Stricke, welche eine ferne unsichtbare Hand hielte, ein Mensch wie der andere im Frühling ins Freie gezogen. Nur derjenige, dem der Gang ins Freie verlockend erscheint, kann dadurch veranlasst werden, hinaus zu gehen; nicht jeder Ge-lockte wird verlockt, nicht jeder in gleichem Grade. Ob er aber gehe, ob er bleibe, was er auch mit Bewusstsein thut, wenn ihm die Sonne in die Augen lacht und er über sich zu verfügen nicht äusserlich gehindert wird, immer ist das in seinen Handlungen mehr oder weniger Verwirklichte ein ihm mehr oder weniger gut Scheinendes. Mit anderen Worten: die Beweggründe der äusserlich freien Handlungen des Menschen haben Beziehung zu Lust und Unlust d. h. zu dem Begehrungsvermögen. Denn dies ist die Kraft der Natur im Menschen, welche in Lust und Unlust auf die ihr von der menschlichen Vernunft vorgehaltenen Vorstellungen von Dingen und Handlungen antwortet. Mit Lust und Unlust aber wie mit Vorstellungen macht uns allein die innere Erfahrung, der innere Sinn bekannt, die äussere Erfahrung nur mittelbar durch einen Schluss von gegebenen Vorgängen, äusseren Bewegungen, auf unbekannte Ursachen, durch einen Schluss, der immer unsicher ist. Die zu Lust und Unlust in Beziehung stehenden Beweggründe sind nun dasjenige, worin die Wissenschaften von den menschlichen Handlungen ihre Wahrheit und Bestätigung zu suchen haben.

Dass ohne diese Beweggründe in der Menschenwelt nichts mit Bewusstsein geschieht und dass durch sie allererst die Forderung von Ursachen des Geschehens, welche der reine Verstand stellt, zu einer Wahrheit der Natur wird, darin sind die Beweggründe des Historikers den Bewegungsursachen des Physikers zu vergleichen.

Auch in Bezug auf menschliche Handlungen gerade wie für Naturereignisse hat nie jemand im Ernst bezweifeln können, dass nichts ohne zureichende Ursache geschieht. Mit Recht bemerkt Kant II. S. 434 (554), indem er von dem Verfahren der Menschen bei Untersuchung einer willkürlichen Handlung z. B.

einer boshaften Lüge spricht, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht habe (so von dem Zurückgehen auf die schlechte Erziehung, üble Gesellschaft, Bösartigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells neben Leichtsinns und Unbesonnenheit des Thäters, endlich noch auf veranlassende Gelegenheitsursachen): »In allem diesem verfährt man wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung.« Nur dass ein scharfsinniger Denker wie der Physiker Lichtenberg, Kants Zeitgenosse, fragen durfte (vermischte Schriften I. S. 51): »Newton hat die Farben zu scheiden gewusst; wie wird der Psycholog heissen, der uns sagt, woraus die Ursachen unserer Handlungen zusammengesetzt sind?« Wir werden wohl in diesem Gebiete der Forschung von dem Ziele der Naturwahrheit immer sehr viel weiter entfernt bleiben als in der Wissenschaft von der Körperwelt. Aber es ist darum nicht der mindeste vernünftige Grund, dasjenige nicht einzuräumen, wovon Kant in einem anderen Zusammenhang sagt VIII. S. 230 (120), dass man es einräumen könne, nämlich »dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkenden äusseren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit sowie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte.« Nur fehlt uns zur Ausführung der Rechnung das Wichtigste: die notwendigen Data. Da die Verwirklichung einer Wissenschaft von den Ursachen desjenigen Geschehens, welches von menschlicher Vernunft ausgeht, mit so grossen Schwierigkeiten verknüpft ist, werden wir lieber sagen, dass Kant durch die Analytik des Verstandes zu Grundsätzen wahrer theoretischer Wissenschaft von menschlichen Handlungen den Grund gelegt hat, zu »echten kritischen Grundsätzen,« von denen er III. S. 14 sagt, dass gegen sie gemeine unkritische Metaphysik mit ihren Träumen und Dichtungen deutlich absteche.

Solche echte kritische Grundsätze wenigstens für die Er-

forschung des Thuns und Lassens sind möglich und durch die Kritik der reinen Vernunft begründet. Es ist das erste Verdienst derselben, welches wir hier bei der Erwägung der Vorbereitungen zu wahrer praktischer Wissenschaft zu nennen hatten.

Es fehlt nun heute noch weniger als im Jahre 1781 wahre Physik der Körperwelt. Sind auch jene echten kritischen Grundsätze in Kraft? An Zusammenjochung der menschlichen Handlungen mit Vorgängen der körperlichen Natur ist in unserem überaus materiellen und physikalischen Zeitalter wahrlich kein Mangel. Sogar die Erneuerung der natürlichen Erklärung der Entstehung der Arten des Tier- und Pflanzenreiches in der neueren strengen Wissenschaft durch Darwin am Ende der funfziger Jahre dieses Jahrhunderts hat bereits ihren Schatten auf die Wissenschaft von den menschlichen Handlungen geworfen. Darwin lehrt eine allmähliche Entwicklung der Arten von Naturwesen von unten aufwärts zum Menschen hin und folglich auch, der Möglichkeit nach wenigstens, über den Menschen hinaus. Herbert Spencer aber im Anschluss an diese Naturphilosophie hält in seinen (*Data of ethics*. London 1879) zur Einleitung und Grundlegung der Sittenlehre eine allgemeine Übersicht über das Verhalten der Naturwesen überhaupt für notwendig, nicht allein über das menschliche, sondern auch das untermenschliche (*not human only but subhuman*. S. 281). So werden wir denn das Schauspiel einer Erweiterung der Sittenlehre bis über die fleisch- und fischfressenden Pflanzen hinaus erleben. Zwar hat die Sittenlehre auch nach Spencer zu ihrem Hauptgegenstand das am höchsten entwickelte Verhalten der »höchsten Säugetiere, der Menschen.« Aber Spencer meint, das menschliche Verhalten nicht ohne dasjenige der niederen Säugetiere und der Tiere überhaupt wahrhaft verstehen und würdigen zu können. Nun ist gewiss nicht zu leugnen, dass der Überblick über das Verhalten der Tierwelt von der Amöbe aufwärts an Infusorien, Quallen, Tintenfischen, Bandwürmern, Bienen, Faultieren, Hunden vorbei bis endlich zum zivilisierten Europäer, welchen allen wir in einer dieser neuesten Ethiken begegnen, wie auch der so romantische als Junggeselle

allein herumstreichende Elefant ungemein zur Belebung und Ausschmückung der stets als streng und farblos verschrieenen Sittenlehre beitragen. Sie wird beinahe so bunt wie eine illustrierte Zeitung und ist also recht zeitgemäsz, wenn dieses Zeitalter dasjenige der illustrierten Zeitungen und Bilderbücher ist.

Aber ob es wirklich die Aufgabe dieser Wissenschaft, dasjenige, was der Mensch zu thun und zu lassen hat, genau zu bestimmen und sicher zu begründen, der Auflösung näher bringt, wenn man etwa, wie geschieht, das in der menschlichen Gesellschaft für gültig, aber vielleicht nicht mit Recht für gültig angesehene Gebot der Selbstlosigkeit auf einen Altruismus oder eine Aufopferung auf der niedersten Stufe organischen Lebens stützt? Und wenn selbst das ganze Leben einer Biene in nichts als Aufopferung bestände, so sehen wir darin nicht das geringste vernünftige Hindernis für den Menschen, es anders als die Biene zu machen, und noch weniger in der Aufopferung der Biene, wenn dieser Ausdruck überhaupt zulässig wäre, einen vernünftigen Grund, sich selbst für andere aufzuopfern. Man sollte doch die Würmer aus der Sittenlehre fortlassen; ihre Aufgabe wird dadurch gewiss nicht gefördert. Ja, es heisst, dasjenige, was ganz gewiss sein sollte, unnötigerweise in die Ungewissheiten der Naturphilosophie hineinziehen. Dass in der Naturphilosophie nicht ganz sichere Hypothesen versucht werden, ist weder zu vermeiden noch zu beklagen. Aber für die Lehre vom Gewissen ist die geringste Vermischung mit Ungewissem von unberechenbarer unermesslicher Gefahr.

Dass aber Sittenlehre auf Naturphilosophie bauen heisst auf das Ungewisse bauen, das zeigt uns zum Erschrecken der bereits in der neuesten Tiermoral unter den höchsten Säugtieren ausgebrochene Streit. W. H. Rolph rühmt zwar in seinen »Biologischen Problemen, zugleich als Versuch einer rationellen Ethik« Leipzig 1882 S. 29, dass Spencers Lehre »auf positiver biologischer Grundlage« ruhe, aber er ersetzt die auf dieser Grundlage ruhende Theorie Spencers durch eine ganz neue. Freilich geht auch bei ihm eine »animale Ethik« der »humanen Ethik« voran, und an Stelle des Heiligen und des Helden

unserer Urgrossväter bricht der Elefant dem Menschen die Bahn zum wahren Leben.

Aber auch abgesehen von diesen höchstens amüsanten Bilderbüchern naturphilosophischer Moral fehlt es heute nicht an Versuchen, eine Art Naturlehre vom Menschen der Sittenlehre zum Fundament zu geben. Man sehe z. B. das »Handbuch der Moral von Dr. J. J. Baumann, ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Göttingen. Leipzig 1879.« Dieser Gelehrte hat entdeckt, was der Moral bisher gefehlt hat. »Die Moral muss basieren auf der richtigen Willenstheorie,« heisst es S. 109. Der Irrtum der Vergangenheit wird S. 15 auf »eine schwer vermeidliche Selbsttäuschung« zurückgeführt. Dieser Irrtum aber ist »die Idee von dem Willen, der alles kann,« der z. B., um es durch ein Kantisches Beispiel aus der Kritik der praktischen Vernunft VIII. S. 305 (186 f.), welches Baumann vorschweben mochte, zu illustrieren, sich nicht bewegen lässt, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nichts vermögenden Person (wie etwa Anna Boleyn auf Anklage Heinrichs VIII. von England) beizutreten, nicht durch Anerbieten von grossen Geschenken oder hohem Rang, nicht durch Androhung des Verlustes von geliebten Freunden, der Enterbung in einer Lage, die des Vermögens benötigt ist, der Beraubung der Freiheit, ja des Lebens durch einen Landesfürsten, endlich nicht einmal durch Mitleid mit seiner von äusserster Not und Dürftigkeit bedrohten und ihn um Nachgiebigkeit anflehenden Familie. Dass wenigstens verständige Männer sich unter einem »Willen, der alles kann,« nie einen anderen als den dieses Kantischen Beispiels, der das, was recht ist und was er deshalb soll, auch kann, und nicht einen Zauberer und Wunderthäter gedacht haben, unterliegt keinem Zweifel.

Ganz anderer Art aber in der That ist der Wille, mit dem uns dieses »Handbuch der Moral« bekannt macht: ein feiner Wille, ein unterrichteter Wille, ein gebildeter Wille. Denn dieser Wille will immer nur, was er kann. Wie ganz anders — lieblich — klingt das als ein rauhes: Du kannst, denn Du sollst! Baumann kann uns in seiner »richtigen Willenstheorie« den Willen so genau wie Länge, Breite und Dicke

seines Daumens angeben; »auf Grund der festen Gesetze menschlichen Wesens« aber, welche er auf den ersten 73 Seiten seines Buches verkündigt, ist es ihm ein Leichtes, Ideale zu geben, wahre Ideale, »nicht Phantome einer bloss geträumten Menschheit,« wie der urvernünftige Verfasser unseres Handbuches sagt. Kants armer Mann wollte die unschuldige Gemahlin des tyrannischen Heinrichs VIII. um keinen Preis verleumden. Aber hat diese rechtliche Handlungsweise »das Gesetz effektiven Willens bereits in sich,« die »richtige Willenstheorie« von J. J. Baumann? Sonst wehe ihm! Seine Rechtlichkeit wäre nicht das wahre Ideal von J. J. Baumann. Da haben wir endlich einmal eine Moral von wahren d. h. realem Idealismus, in der die Ideale aus der Wirklichkeit kräftig in die Höhe steigen wie Spargel aus einem Mistbeet. Es bleibt uns nur noch ein einziges kleines Bedenken. Wie wenn die »richtige Willenstheorie« von J. J. Baumann zwar die richtige Theorie, aber nicht vom Willen des Menschen, sondern vom Willen des Schweines wäre? Dann würden wir zwar unvermeidlich eine richtige Moral, aber eine richtige Schweinemoral erhalten. Und ganz ohne Grund ist jene Befürchtung nicht bei einem Manne wie J. J. Baumann, dessen grösste Feinde sind »die Idee von dem Willen, der alles kann,« und »Phantome einer bloss geträumten Menschheit.«

Der Leser wird das Zugrundelegen einer unfehlbar »richtigen Willenstheorie,« von »Gesetzen der menschlichen Natur,« wie es bei einem anderen neueren Gelehrten heisst, kurz, irgend eines Begriffs vom wirklichen Menschen, der ein gänzlich wahn-schaffener Begriff sein kann und immer ein im Vergleich mit der Wirklichkeit und Natur dürftiger und unzulänglicher Begriff sein muss, nicht mit der Grundlegung einer Wissenschaft von dem, was der Mensch zu thun und zu lassen hat, durch die Kritik der reinen Vernunft verwechseln. Durch die wohlbegründeten wissenschaftlichen Grundsätze der Kritik für die Betrachtung menschlichen Thuns, dass erstens wie nichts in der Natur, so auch nicht das Handeln des Menschen ohne Ursache geschieht und dass zweitens die Bewegungsgründe menschlicher Handlungen zu Lust und Unlust in Beziehung stehen, wird die menschliche Sittenlehre nicht auf die Natur, wie sie

sich im Kopfe von Herrn Baumann oder von einer Gedankenweltbaumännerkaste, einer einzelnen Menschenklasse spiegelt, eingeschränkt. Dieser Gefahr naturwidriger Verengung aber setzen wir die Sittenlehre durch Zugrundelegung einer Theorie vom Willen oder einer Lehre von der menschlichen Natur unvermeidlich aus.

Die bloss formale Grundlegung der Kritik allein ist weit genug, um eine gemeine Sittenlehre für alle Menschen tragen zu können, ein allumfassendes Gebäude, welches sogar aus mehreren Stockwerken besteht, eine Sittenlehre, welche lehrt, »welche Vollkommenheit (dem Menschen) im Stande der rohen und welche ihm im Stande der weisen Einfalt angemessen sei, was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht.« Dies war die Idee einer Sittenlehre, welche Kant schon 1765 (I. S. 297) vorschwebte und nach der er schon damals seine Vorlesungen über Ethik einrichten zu wollen verhiess. Die formale Grundlegung der Kritik allein aber auch ermöglicht eine allgemeine Sittenlehre als eine Wissenschaft, welche mit der Physik auf dem gleichen festen Boden der Natur in der Vernunft steht. Was Kant in der Kritik der reinen Vernunft II. S. 265 (329) von den geläuterten höchsten Ideen der theoretischen Metaphysik als Vermutung ausspricht, »dass sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Übergang möglich machen,« das gilt bereits in einer niederen Sphäre von der Physik des menschlichen Thuns und Lassens, wie sie durch die Analytik des Verstandes begründet wird. Diese echten kritischen Grundsätze für die Betrachtung der Handlungen des Menschen führen von den Naturwissenschaften hinüber zu einer vollkommen reinen gemeinen Sitten- oder Pflichtenlehre, wie sie Kant in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« aufstellt und wie wir sie schon im nächsten Kapitel kennen lernen werden. Von dieser sagt er im zweiten Abschnitt der angeführten Schrift VIII. S. 33, dass sie mit keiner Anthropologie (wie bei Baumann und anderen Professoren der Philosophie),

mit keiner Theologie (wie bei manchen Theologen), mit keiner Physik oder Hyperphysik (wie bei Spencer und Rolph), noch weniger mit verborgenen Qualitäten, die man hypophysisch nennen könnte (wie etwa einer verborgenen geheimnisvollen Einheit aller Naturwesen, auf die sich Schopenhauers »Mitleid« mit allem Lebendigen gründen soll), vermischt sei, und findet einige Seiten weiter VIII. S. 53 bei der Entwicklung derselben die Philosophie auf einen Standpunkt gestellt, »der fest sein soll, ungeachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird.« So hätte Kant nicht sprechen können, wenn er irgend welche unkritische materielle Theorie, von welcher Beschaffenheit auch immer, fein oder grob, zu Grunde gelegt hätte. Denn bei Spencer, bei Baumann, bei wem auch immer wir nachsehen, gleicht die Lehre von dem, was der Mensch thun und lassen soll, der Schnecke, die an ihr Haus festgewachsen ist und aus diesem heraus nach allen Seiten hin zwar die seltsamsten Bewegungen und Befreiungsversuche macht, aber vergeblich. Von einer wahrhaft gemeinen, zwischen Himmel und Erde hängenden reinen Pflichtenlehre kann nur eine gleich reine kritisch geläuterte formale Physik der Handlungen die wissenschaftliche Grundlage bilden.

An diese erinnert in der vor- und nachkantischen Philosophie einzig und allein dasjenige, was uns z. B. E. Zeller im zweiten Bande seiner »Philosophie der Griechen« von der Schule des Aristipp gleich nach Sokrates berichtet. Zu der von Sokrates aufgegebenen Naturphilosophie wollten zwar diese scharfsinnigen Denker nicht zurückkehren. Aber sie sahen ein, dass der Sittenlehre selbst etwas wie Physik als Fundament zu Grunde zu legen sei, auf dem sie sich als auf einer untersten Wissenschaft als eine höhere Wissenschaft mit Sicherheit erheben könne. Ein Teil ihrer Ethik wurde als *ὁ περὶ τῶν αἰτίων τόπος*, als die Lehre von den Ursachen, bezeichnet und in ihm, auch nach der Meinung von Zeller, von der Bewegung gehandelt, d. h. von den Empfindungen oder Gefühlen der Lust und Unlust. Wir können nach diesen Philosophen nur von den eigenen Empfindungen, welche Dinge durch Bewegungen in

uns bewirken, wissen, nicht von den wirkenden Dingen selbst. Die durch Bewegungen bewirkten Empfindungen selbst aber bezeichnen sie gleichfalls als Bewegungen, die sanfte Bewegung, sagen sie, nennen die Menschen Lust, die rauhe Bewegung Unlust. Der Leser ersieht bereits hieraus, dass die Cyrenaiker die durch die Kritik scharf gesonderten beiden Teile der Naturlehre, denjenigen von der Bewegung der Aussenwelt und denjenigen von den, nur bildlich so zu nennenden, Beweggründen des Thuns, welches selbst ja nicht notwendig eine Bewegung sein muss, noch mit einander vermengten und also der Sittenlehre noch nicht, wie es recht ist, einen eigentümlichen Abschnitt der Naturlehre von ganz besonderer, formaler Natur, sondern, als könnte es nur diese geben, eigentliche Physik, Körper- und Bewegungslehre, zu Grunde legten. Auf diese Verwechslung gründet sich auch der an den Cyrenaikern getadelte und in der That tadelnswerte Materialismus und Sensualismus, die Schätzung allein der sinnlichen Lust. Aber von diesem in der Kindheit der Wissenschaften begreiflichen Mangel an Unterscheidung abgesehen, standen die grossen Alten auch der Wahrheit, dass die naturwissenschaftliche Grundlegung der Sittenlehre eine formale sein müsse und nicht eine materielle sein dürfe, näher als mehr denn zweitausend Jahre später der ordentliche Professor der Philosophie Baumann in Göttingen in seinem dicken Buche von der »richtigen Willenstheorie«.

Indem aber die Kritik der reinen Vernunft in der Analytik eine Physik der menschlichen Handlungen begründet, beugt sie einem Fehler, wie dem des Sokrates, der, ein Widersacher aller Physik um der Thorheiten ihrer Kindheit willen, in die Luft baute und mit reiner praktischer Vernunft sofort anfang, ohne das Naturprinzip der Handlungen, das Begehrungsvermögen, das er doch nicht ausschloss, genau zu unterscheiden und in strenger Wissenschaft festzustellen, von vorn herein vor. Die sinnliche Natur des Menschen mit ihrer Empfänglichkeit für Lust und Unlust, das Begehrungsvermögen, ist als Grund und Boden, aus dem die Handlungen von allerlei Art des Menschen wie Bäume emporwachsen, wie hoch dieselben sich auch gleich Bäumen über den Erdboden erheben mögen, der

Pflichtenlehre in der Wissenschaft untergelegt. Sie hat ja auch dem wirklichen Verhalten der Menschen zu aller Zeit zu Grunde gelegen, mochte sich dieses nun wie bei Aristipp grundsätzlich freundlich oder wie bei den Cynikern und etwa neuesten Pessimisten grundsätzlich feindlich zu der natürlichen Grundlage verhalten.

Wie die theoretische Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft, so ist nun auch, und gleichfalls bereits durch die Kritik der reinen Vernunft, die praktische Philosophie aus der Luft herunter auf den Erdboden geholt, um sich auf ihm und von ihm aus aufs neue frei in die Höhe zu erheben, aber ohne den Zusammenhang mit der mütterlichen Erde wieder aufzugeben, ohne ihn wieder aufgeben zu müssen. Denn nicht aus blosser Willkür hat Sokrates die Philosophie von den Phantasien der älteren jonischen Physiker und von den Trugschlüssen der heraklitischen und eleatischen Metaphysiker ganz abgerufen und ganz in die Luft gehoben; nicht aus blosser Willkür hat sich wieder die eine Partei unter den Jüngern des Sokrates unter der Führung des Antisthenes der anderen Partei unter dem vergnügungssüchtigen Aristipp mit dem Feldgeschrei »lieber verrückt als vergnügt« entgegengeworfen. Denn das bei Sokrates unbestimmt, bei Aristipp und seinen Anhängern unbeschränkt zugelassene Naturprinzip des Begehrungsvermögens drohte in der That, wider Natur und Vernunft, die Wissenschaft vom Thun und Lassen des Menschen in eine blosse Genussmittellehre zu verderben und dasjenige Vermögen, was über den Menschen zu herrschen berufen ist, die Vernunft, zum feilen Knecht der Lust herabzuwürdigen. Dass ich, ob ich mich nun durch den Sonnenschein sofort ins Freie hinauslocken lasse oder der Lust zu gehen zum Trotz um einer übernommenen Verpflichtung willen oder auch wegen einer erwählten ernsten Arbeit zwischen meinen vier Wänden aushalte, immer aus Beweggründen handle, die zur Lust in freundlicher näherer oder fernerer oder auch in feindlicher Beziehung, immer aber in einem empfindbaren Verhältnis zum Begehrungsvermögen stehen, ist gewiss nie einem überlegenden Menschen und auch nie einem Moralphilosophen von Sokrates bis heute entgangen.

Man wusste nur nicht dem Naturprinzip der Lust, welches nicht abzutöten und doch auch nicht zu pflegen, da es schon ohne Pflege üppig genug gedeiht, Grund vorhanden ist, mit Bestimmtheit die ihm gebührende Stelle im System der Sitten anzuweisen. Die Analytik des Verstandes der Kritik der reinen Vernunft nun hat ermöglicht, das Begehrungsvermögen an den ihm zukommenden Ort in dem Abbilde der Natur, dem Gebäude der Wissenschaft, zu bringen, auf den Grund und Boden des Gebäudes in der Tiefe.

Damit aber ist eine gefährliche, ja sehr leicht feindselige Macht in das Haus der Wissenschaft förmlich hineingeschafft. Es wird vermutlich noch manches zu thun nötig sein, um den Verheerungen, die von dem Naturprinzip der Sitten ausgehen können und so oft von Aristipp an ausgegangen sind, gründlich vorzubeugen und demselben vielmehr eine Richtung auf Beförderung wahrer reiner Sittlichkeit einzupflanzen. Ja, wir dürfen sogar Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten wie die Kritik der praktischen Vernunft als Abhandlungen ansehen, welche wesentlich, wenn nicht einzig, dazu bestimmt sind, dem der Sittenlehre zu Grunde gelegten Naturprinzip des Begehrungsvermögens seine der Natur und Vernunft gemäße wahre genau bestimmte Stellung in der Wissenschaft und für das Leben anzuweisen. Und auch hierzu verschafft die Kritik der reinen Vernunft, welche das Begehrungsvermögen zuerst gesetzmäßig in die praktische Philosophie einführt, die geläuterte Hilfswissenschaft in der reinen und höchsten theoretischen Metaphysik, welche sie ermöglicht. Dies ist das zweite Verdienst derselben um Vorbereitung wahrer praktischer Wissenschaft, auf welches wir in diesem Kapitel wenigstens hinzuweisen haben.

Die unkritische Lehre von Seele, Freiheit im Zusammenhang mit Naturnotwendigkeit, endlich von der Gottheit als letzten Gründen der Dinge wird durch die Kritik der reinen Vernunft bis auf den Grund zerstört, um an deren Stelle für alle Zukunft eine geläuterte gewisse Wissenschaft von diesen Ideen zu setzen. Dies ist das positive Ergebnis der transscendentalen Dialektik, zu dem das vorhergehende in der Kritik der

reinen Vernunft selbst bereits offen vorliegende negative Resultat nur die Vorbereitung bildet. Die Kritik eröffnet der Menschheit durch die Unterscheidung der Natur in der menschlichen Vernunft von den unbekanntem Dingen selbst oder der Erscheinungswelt von den Dingen an sich einen Raum für eine höhere Welt und bereitet zugleich durch wissenschaftliche Untersuchung richtige Ideen vor von Gegenständen dieser höheren Welt. Sie will indessen durch diese Ideenlehre gar nicht unbefangene Naturforschung verdrängen und behauptet deshalb der Wahrheit gemäsz für die geläuterten Ideen von Seele und Freiheit des Menschen und von der Gottheit nicht eine Wahrheit, wie sie dem Axiom der Geometrie, dass die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist, zukommt. Die Idee der Gottheit hat für den Menschen nicht die niedere Wahrheit einer Kartoffel, kann aber nun nach der Unterscheidung der unbekanntem Dinge selbst von den Erscheinungen zu der Gewissheit hinzu eine weit höhere Wahrheit als die einer Kartoffel erhalten. Zwar noch nicht innerhalb der Kritik der reinen Vernunft, wo wir uns auf das Gebiet des Wissens einschränken. Nun aber haben wir in dieser Abhandlung gleich Kant über das Wissen hinaus den Schritt zum Handeln gethan. Wir haben damit angefangen, das Naturprinzip der Handlungen, das Begehrungsvermögen, den Abgott des Aristipp, in der Wissenschaft der Sittenlehre zu Grunde zu legen. Ob nicht nun bereits die Erweiterung des menschlichen Horizontes durch die gereinigte Ideenlehre von grösserer Bedeutung wird? Das Begehrungsvermögen sah bei Aristipp, der die Freuden der Tafel, kostbare Kleider, wohlriechende Salben, Schwelgereien mit Hetären über alles schätzte, immer nur unter sich, wie ein Pferd in die Krippe. Wie nun, wenn es auch die Möglichkeit einer Welt über sich sieht, die mehr als eine blosse Einbildung und als ein Traum der Dichter ist? Vielleicht dass selbst ein Aristipp, wenn er nicht nur eine Welt unter sich, sondern auch eine solche über sich gesehen hätte, den Blick von den Frivolitäten der Erde abgewandt und höhere, edlere Ziele in seinen Gesichtskreis gezogen hätte? Und wenn nicht, so würde er doch vielleicht nicht eine Schule von Schlammbadern haben

stiften können und wäre nicht ein gemeingefährliches Subjekt für Griechenland und für die Menschheit geworden.

Die Erweiterung des geistigen Horizontes hätte dem Versumpfen der Sittenlehre bei den Cyrenaikern wehren können; die blosser Ablehnung des Begehrungsvermögens in seiner niedersten Richtung bei den Cynikern war bei weitem noch nicht eine genügende Sicherung des höheren Elementes der menschlichen Sittlichkeit und der Sittenlehre. Vielmehr geriet die menschliche Vernunft in dem verrückt gewordenen Sokrates, dem Diogenes, indem sie die Untiefe und den Sumpf der Cyrenaiker zu vermeiden suchte, da ihr eine auf Selbstprüfung gegründete Wissenschaft zur Leitung fehlte, in eine noch weit gefährlichere Tiefe, aus der sich zu retten viel schwieriger ist. Denn in demselben Augenblick, wo Diogenes sich in dem glühenden Sande Athens oder Korinths wälzte und über die weichlich den Schatten suchenden Anhänger Aristipps zu triumphieren meinte, erlag der gute Mann dem gleichen Verlangen nach Glückseligkeit, welches er nur auf eine andere, weniger bequeme Weise, durch unsinnige Selbstpeinigungen und Entbehrungen, aber nur mit um so grösserer Einbildung und mit um so stärkerem Selbstgefühl, befriedigte. Denn diese Art Tugend war ihm ja schon die Glückseligkeit selbst und das wahrhaft Befriedigende, Allgenugsame. Die Cyniker bildeten sich ein, Könige zu sein, gerade wenn sie als Bettler lebten, und Diogenes triumphierte sogar noch (nach der bekannten berühmten Erzählung) über einen grossen König, Alexander von Macedonien, wenn er im Sonnenschein vor seiner Tonne lag. Wer die Tugend besitzt, hat nach diesen seltsamen Jüngern des Sokrates alles im Besitz. Er ist ein Abbild der Gottheit, und jeder Tag ist für ihn ein Festtag; er lebt mit den Göttern zusammen.

Nun hatten die Cyniker einem Aristipp gegenüber, der, um nur zu seinem Zweck, Reichtum und Wohlleben, zu kommen, sich vom Dionys sogar anspucken liess, indem er sagte: ein Fischer müsse sich mehr Nässe gefallen lassen, wenn er auch keinem so grossen Fisch nachstelle, in ihrer Geringschätzung der materiellen Dinge und Genüsse gewiss nicht Unrecht. Auch nicht in der unbedingten Schätzung des rechten von der Ver-

nunft gebotenen Verhaltens. Aber wenn sie in Arbeit, Mühsal und Entbehrungen bereits die wahre und vollkommene Befriedigung des natürlichen Verlangens der menschlichen Natur nach Glückseligkeit sehen wollten, so machten sie sich willkürlich taub gegen die Stimme der Natur, die aus ihnen selber sprach. Statt nach dem wahren Ziel des Menschen, einem überschwänglichen Gute, weit über sich hinauszusehen und zu suchen, zogen sie die Idee desselben nach ihrem Gutdünken in ihre Niedrigkeit und Dürftigkeit hinab und machten ihre höchst unzulängliche Tugend zu ihrem Fetisch, in dem sie volles Genüge und Seligkeit fanden. In diesen verhängnisvollen Irrtum aber verfielen diese hochstrebenden echten Philosophen nur deshalb mit Notwendigkeit, weil sie, um Worte Kants (III. S. 139) zu gebrauchen, »nicht Raum für die notwendige Erwartung und Hoffnung vor sich« sahen und deshalb keine Möglichkeit erkannten, die Befriedigung des Begehrungsvermögens über die Grenzen dieses irdischen Daseins hinaus zu schieben und mit der Idee rechten Verhaltens eine derselben wahrhaft entsprechende gleich reine und unerschöpfliche Glückseligkeit zu verknüpfen. Von einem Antisthenes und Diogenes aber, diesen eisernen Charakteren, dürfen wir noch eher als von dem etwas weichlichen Aristipp annehmen, dass, wenn ihnen eine Kritik der reinen Vernunft den Gesichtskreis erweitert hätte, sie sich nicht eigensinnig auf das Nächste und Niedere beschränkt haben würden. Sondern sie hätten der Wahrheit die Ehre gegeben und das Ziel des menschlichen Daseins über die Grenzen dieses irdischen Lebens hinaus gesteckt.

Dann aber wäre nicht nur der Fehler vermieden, die Idee der Glückseligkeit auf das in diesem Leben mögliche und wirkliche geringe Masz natur- und wahrheitswidrig herabzustimmen, sondern auch es wäre eine Verderbnis der dem Menschen obliegenden rechten Gesinnung und sogar auch des rechten äusseren Verhaltens vermieden, welche durch die Gleichsetzung von Tugend und Glückseligkeit bei den Cynikern mit Notwendigkeit bewirkt ist. Wie sollte nicht, wenn jemand durchaus im rechten Verhalten selbst sein Vergnügen suchen und finden will, die Arbeit zu einem Vergnügen und bald zu einem blossen Spass entarten?!
5*

Und wir können in der That diesen in so vielen Stücken bewundernswerten grossen Männern den Vorwurf nicht ersparen, dass ihre Tugend sehr viel von Theatertugend an sich hatte. Auch von Sokrates wissen wir, dass er nicht mehr als einen Rock für Sommer und Winter besass und darüber nicht unglücklich war so wenig wie unser Kant, der in der Zeit seiner Privatdocentschaft sich in gleicher Armut befand. Aber dem Sokrates konnte noch nicht ein Vorwurf gemacht werden, wie ihn Sokrates selber dem Antisthenes machte, der mit Selbstgefälligkeit die Löcher seines Mantels hervorkehrte: aus den Löchern sehe seine Eitelkeit heraus. Und auch die Tugend eines Diogenes mit seiner freiwilligen und eigensinnigen Beschränkung auf eine Tonne als Wohnhaus, die hohle Hand als Trinkgeschirr, die blossе Erde als Bett, die Bettelei als Erwerbszweig, Schläge und Beulen mit nebengeschriebenen Namen der Austeiler als Ruhmestitel, war der Narrheit noch mehr ähnlich als der Weisheit. Den Grundfehler aber der cynischen Philosophen, der ihre Tugend unterhöhlte und unförmlich aufblies, hat Plato in der Antwort, die er dem Diogenes gab, als dieser auf Platos kostbaren Teppichen mit den Worten herumtrat: ich trete auf der Einbildung des Plato herum, noch richtiger, als Plato vielleicht selbst meinte, bezeichnet. »Mit einer anderen Einbildung, Diogenes!« gab ihm Plato treffend zur Antwort.

Es war der Begriff der Autarkie d. h. der Selbstgenugsamkeit der Tugend, welcher in der Moralphilosophie der Cyniker die Tugend selbst phantastisch und komödiantenhaft machte. Diese Lehre aber von der Autarkie der Tugend war ihre Lösung des Problems der Vereinigung der als wirklich gedachten höchsten Tugend mit der höchsten Befriedigung des Begehrungsvermögens, des Naturprinzips der menschlichen Handlungen, in einem überschwänglichen höchsten Gute. Wie die Vernunft in theoretischer Wissenschaft auf die letzten Gründe aller Dinge ausging, ehe sie noch das Nächste verstand und wahre gemeine Naturwissenschaft besass, so stürzte sie auch in der praktischen Wissenschaft sofort auf die letzten höchsten Aufgaben los. Zwar noch nicht in Sokrates, diesem einzigen Manne, aber schon gleich in seinen ersten

Jüngern und zwar in den Cyrenaikern so gut wie in den Cynikern, ihren Gegenfüßlern. Es wäre auch nichts gegen dieses Beginnen einzuwenden, wenn diese Philosophen nur wahrhaft philosophisch zuerst für die Schaffung der Bedingungen, welche eine wahre und als wahr dauernde, allgemeingültige Lösung des Problems vom höchsten Gute zur Voraussetzung hat, gesorgt hätten. Diese Bedingungen sind erstens wahre Wissenschaft von den letzten Gründen der Dinge, wie sie durch die Kritik der reinen Vernunft nach Zerstörung der ersten alten zwar natürlichen, aber unrationellen Scheinmetaphysik begründet ist und nun den Blick des natürlichen Menschen und seines Begehrungsvermögens über die Schranken des irdischen Daseins hinaus zu erweitern ermöglicht. Zweitens aber eine ohne alle Rücksicht auf Unteres und Oberes, auf Beziehungen und mögliche Verhältnisse zustande gebrachte strenge Wissenschaft von demjenigen, was der Mensch zu thun und zu lassen hat, aus reiner Vernunft, eine nächste Wissenschaft, welche mit der Idee der Tugend selbst genau bekannt macht und allen voreiligen Vermengungen für die Folge mit Glückseligkeitsbegriffen, wie sie uns leider bei den Cynikern begegnet, gründlich vorbeugt. Nun aber finden wir bei den Cynikern weder dieses noch jenes, wohl aber nur allzuvielen hochfliegenden Betrachtungen über das höchste Gut, die Einheit von Tugend und Glückseligkeit, sowie prunkende Schilderungen des Ideals des Weisen, in dem diese Einheit sich verwirkliche, gegenüber der die Erde füllenden Unmasse der Thoren. Dieser wahrhaft Tugendhafte, wahrhaft Glückliche kenne keinen Mangel, da er ja in der Tugend alles besitzt; er sei überall heimisch, da er nirgend eine Heimat hat, und in jeder Lage zu Hause; er sei ohne Fehler und wahrhaft liebenswürdig; ihm könne das Schicksal nichts anhaben, da er dem Schicksal nichts überlasse. Wenn dieser Weise nun der Mensch war, den die Cyniker suchten, so können wir uns nicht wundern, dass Diogenes am hellen lichten Tage einer Laterne bedurfte, um diesen Menschen zu finden.

Das Vorwiegen der Lehre vom Ideal, in dem der höchste Grad der Tugend und der Glückseligkeit zugleich Gestalt gewinnt, und der Lehre vom höchsten Gute nicht nur bei den

Cynikern, sondern in der ganzen nachsokratischen Moral der Alten hat mit Recht in der neueren Zeit, dem beginnenden Zeitalter der exakten Wissenschaften, Bako von Verulam, der Lobredner der Wissenschaft des Wirklichen, der Naturwissenschaft, getadelt. Auch Baumann beginnt sein »Handbuch« mit dem Tadel der älteren Moral, und in diesem übermächtig trivialen Buche, welches zwar breit und mit Wohlbehagen S. 308 f. erörtert, wie oft in der Ehe der Beischlaf zu vollziehen sei, ob einmal oder zweimal die Woche, ist denn in der That von jenem höchsten Ziel der antiken Sittenlehre, dem höchsten Gut, der Vereinigung höchster Tugend und höchster Glückseligkeit, nicht einmal mehr die Rede. Indessen wenn auch die Alten zu tadeln sind, so ist darum blosses gemeines Geschwätz im letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts noch nicht mehr zu loben. Auch Kant billigt VIII. S. 185 (78) an den Alten nicht, »dass sie ihre moralische Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut setzten.« Aber Kant fügt doch sogleich dem Tadel der Voreiligkeit hinzu, dass dieses Objekt »weit hinterher,« nachdem nämlich eine reine Pflichtenlehre vorher mit Strenge zustande gebracht und gerechtfertigt sei, »dem Willen als Gegenstand vorgestellt werden« könne, »welches wir, sagt er, in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft uns unterfangen wollen.«

In der That kann gerade die durch die Kritik begründete praktische Philosophie, welche das Naturprinzip des Begehungsvermögens der Natur gemäsz nicht ausschliesst, sondern zu unterst zu Grunde legt, der Frage nach der Vereinigung der Summe der Neigungen in der Idee der Glückseligkeit mit der Summe der Tugenden in der Idee reiner Sittlichkeit nicht ausweichen, noch weniger, als es die dem sinnlichen Genuss feindselig entgegretenden Cyniker gekonnt hätten. Es ist deshalb die einfache unvermeidliche Consequenz davon, dass der praktischen Philosophie durch die Kritik der reinen Vernunft das Begehungsvermögen zu Grunde gelegt ist, dass den zweiten Hauptteil der Begründung der Moral in der Kritik der praktischen Vernunft nicht zwar bereits eine Lehre vom höchsten Gute selbst, wohl aber die Grundlegung einer wahren Wissen-

schaft von demselben bildet. (Allerdings muss die Kritik als Wahrheit etwas ganz Anderes vom höchsten Gute lehren, als die Cyniker, die Stoiker und Epikuräer, kurz alle alten Moralphilosophen mehr wie Dichter denn als Männer der Wissenschaft gelehrt haben.) Was sollen wir nun hiernach dazu sagen, dass einer, der sich besonders etwas auf seine Kantphilologie zu gute thut, »die Ablehnung (!) des ganzen Gedankens vom höchsten Gut« als »Consequenz der Kantischen Ethik« behauptet? Ist es möglich? Haben wir recht gelesen? Ja, es steht so zu lesen bei Cohen in »Kants Begründung der Ethik.« Berlin 1877 S. 312. Welches die persönliche Meinung des Herrn Cohen über die Frage vom höchsten Gut ist, geht uns nicht an, und wir wollen ihm dieselbe gern lassen. Aber wie kann es mit dem Verständnis von »Kants Begründung der Ethik« bei einem Manne bestellt sein, der jene dürftige persönliche Liebhaberei der Ablehnung einer Idee der gemeinen Vernunft und der gesamten Menschheit »als Consequenz der Kantischen Ethik« geltend macht? Übrigens stimmt das saubere Beginnen, dass man der Kritik der praktischen Vernunft den Kopf abschlägt, damit nichts da bleibe, was die eigene Wenigkeit überragt, vollkommen überein mit dem anderen, dass man Kants Kritik der reinen Vernunft auf eine von Kant selbst mit Recht, wenn man von ihrem höheren Zweck absieht, für gänzlich »überflüssig« erklärte Lehre von Mathematik und Naturwissenschaft heruntergebracht hat.

Wir haben nun in diesem Kapitel nicht nur gesehen, dass und wie durch die Kritik der reinen Vernunft der theoretische Untergrund zu einer nächsten Wissenschaft von demjenigen, was der Mensch zu thun und zu lassen hat, gelegt ist. Es ist auch bereits hingewiesen auf die Vorbereitung einer höchsten Wissenschaft in der praktischen Philosophie durch die eben erwähnte noch auszuführende reine Tugendlehre und andererseits durch die sichere Unterscheidung der unbekanntten Dinge selbst von den Dingen in der menschlichen Vernunft und Erkenntnis; sowie auf die Ermöglichung höchster Wissenschaft durch die Läuterung der gemeinen Spekulation über die letzten Gründe der Dinge aus reiner Vernunft zu einer sicheren unanfechtbaren

theoretischen Metaphysik. Die Kritik der reinen Vernunft liefert, wie hieraus erhellt, bereits mehr als ein blosses Fundament zu »majestätischen sittlichen Gebäuden«, deren »gehörige Ausführung« nach Kants Worten II. S. 257 (319) »die eigentümliche Würde der Philosophie ausmacht.« Es steht bereits, wenn wir so sagen dürfen, das ganze Fachwerk des zu bauenden Hauses wissenschaftlicher Sittenlehre bis zu den Sparren des Daches hinauf. Der feste gewisse Begriff der kritisch geläuterten Metaphysik von der geistigen Natur des Menschen und derjenige vom Vermögen des Menschen, Handlungen in der Sinnenwelt von selbst anzufangen, gehören zu denjenigen Ideen, von denen Kant II. S. 265 (329) andeutet, »dass sie von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Übergang möglich machen und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den spekulativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen.«

Das Fachwerk eines Hauses, dem wir diese Ideen wie auch das geläuterte Ideal eines allerrealsten Wesens aus reiner Vernunft vergleichen dürfen, ist bereits mehr als ein blosses Baugerüst. Aber freilich kann auch in einem leeren Fachwerke noch niemand wohnen, und wenn Leser der »Grundlegung zur Reform der Philosophie«, in welcher der Verfasser dieser Schrift am Schluss jenes Fachwerk nach Maszgabe der Kritik der reinen Vernunft aufgeführt hat, sich auch mit der dort entwickelten höchsten Metaphysik oder Ideenlehre noch nicht haben begnügen wollen, so wenig wie mit dem blossen Baugerüste von Kants Kritik selbst, so haben sie davon keine andere Meinung als der Verfasser. Wenn die »Grundlegung zur Reform der Philosophie«, mit der wir den Anfang machen mussten, schon die Philosophie selber wäre, so würde die vorliegende Arbeit nicht mehr nötig sein. Nun aber haben wir noch den Bau bis zum Dache hinauf, welcher dort erst angefangen wurde, zu vollenden.

Nicht aber gedenken wir mit den Cynikern und den anderen alten Moralphilosophen das Haus vom Dache aus zu bauen. Und deshalb handeln wir hier zunächst nicht weiter von der theoretischen Metaphysik und ihrer Beziehung zur

Lösung des Problems vom höchsten Gut, sondern wenden uns, nachdem der Grund echter kritischer Grundsätze für die Betrachtung der menschlichen Handlungen gelegt ist, noch einmal zu der Idee des Sokrates von einer nächsten gemeinen Wissenschaft der Tugendlehre zurück. Vielleicht fehlte dieser Idee zu ihrer gründlichen, dauernden Verwirklichung nur das von uns nun als unterste Grundlage des sittlichen Gebäudes demselben Untergelegte. Wie gar, wenn nach der besseren Ausführung des Erdgeschosses der Moralphilosophie sogar auch eine ganz andere Vollendung der sokratischen Wissenschaft möglich würde? — eine bessere dauerndere Vollendung, als sie in der Lehre vom höchsten Gut der »unvollkommenen Sokrater«, der Cyniker und Cyrenaiker, und selbst in der Wissenschaft des grössten Jüngers des Sokrates, des erhabenen Plato, und seines Schülers Aristoteles vorliegt, die wahre Vollendung des Sokrates für alle Zukunft?

IV.

Reinigung und Verbesserung der von Sokrates entdeckten nächsten niederen Wissenschaft in der praktischen Philosophie mit Hilfe der durch die Kritik der reinen Vernunft begründeten Naturlehre von den menschlichen Handlungen.

Nichts Späteres in der abendländischen Moralphilosophie vor Kants Kritik vermögen wir jenen einfachen Gesprächen an die Seite zu setzen, welche Sokrates auf den Strassen und öffentlichen Plätzen Athens mit seinen Landsleuten, zumal mit dem jüngeren Geschlecht, führte und von denen uns das schlichte Buch des Xenophon ein lebendiges Bild giebt. Im Hinblick auf diese Thätigkeit des Sokrates durfte Kant VIII. S. 313 (194) sagen: »Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der menschlichen Natur an, deren Entwicklung und Kultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht.« Im Hinblick auf die Folgezeit aber musste er leider den Satz schliessen: »und endigte — mit der Schwärmerei oder dem Aberglauben.« Mit der Schwärmerei schon bei Diogenes, der eine Tonne zu seiner Wohnung wählte und zur Winterszeit eiskalte Bildsäulen umarmte, während sein Lehrer Antisthenes, der persönliche Jünger des Sokrates, wenigstens noch zwischen vier kahlen Wänden hauste. Mit dem Aberglauben aber gleichfalls noch in der späteren griechischen Philosophie bei den ausgearteten Jüngern des Plato, den Neuplatonikern. Denn die Meister dieser Schule, ein Plotin und ein Jamblich, führten die Vereinigung der menschlichen Seele mit der Gottheit, zu der in der gemeinen Wirklichkeit geübte Tugend nur als eine entfernte Vorbereitung erschien, mit grosser

Leichtigkeit in ihren Verzückungen und Ekstasen aus. Das Gerücht, dass sich Jamblich im Gebet hoch über den Erdboden, von einem Lichtglanz umflossen, erhebe, erscheint nur als ein Äusserstes des allen Neuplatonikern gemeinsamen Aberglaubens. Kant aber ging nun auf jene »edelste Eigenschaft in der menschlichen Natur«, von der einst Sokrates ausgegangen war, aufs neue zurück, um von dort aus einen neuen besseren Fortgang zu versuchen. Aber die bitteren Erfahrungen der Jahrtausende mit der Moralphilosophie hatten ihn gewitzigt. Ein besonnenes Verfahren aber, wie es unser grosser Philosoph auch hier im Sinne hatte, durfte sich durch dasjenige ermutigt fühlen, was in der theoretischen Philosophie bereits erreicht war. Es war hier der Kritik der reinen Vernunft gelungen, den »durch Sinnlichkeit sehr verwachsenen Fusssteig« zu entdecken, welcher zu einer wahrhaften Vollendung der Naturwissenschaften in Naturphilosophie und zu einer reinen Ideenlehre als wahrer höchster Metaphysik aus reiner Vernunft führt. Die nächsten niederen Wissenschaften, Mathematik und Naturwissenschaft, die längst gefunden waren, zu suchen war sogar für Kant nicht mehr notwendig. Es ist aber zunächst der menschlichen Vernunft mit der theoretischen Wissenschaft nicht im geringsten besser als mit der praktischen ergangen. Denn, wie Kant gleichfalls im »Beschluss« der Kritik der praktischen Vernunft VIII. S. 313 (194) sagen durfte, »die Weltbetrachtung fing von dem herrlichsten Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen und unser Verstand, in seinem weiten Umfange zu verfolgen, nur immer vertragen kann (dem des gestirnten Himmels über uns), und endigte — mit der Sterndeutung.«

Kant begann wieder von der Entdeckung des Sokrates, der »edelsten Eigenschaft in der menschlichen Natur«, welche Sokrates nicht müde wurde, mit der Liebe des Entdeckers in jedem, der ihm gerade in den Wurf kam, durch sein Gespräch zu beleben und zu entwickeln. Aber Kant nahm den Faden, den der grosse Athener fallen gelassen hatte, nach mehr als zweitausend Jahren wieder auf. Und wenn auch diese zweitausend Jahre in der Moralphilosophie nichts Dauerndes zustande gebracht hatten, so war doch die moralische Bearbeitung der

menschlichen Vernunft in Lehre und Leben inzwischen nicht unterblieben. Wir brauchen nur an die Entstehung des Christentums, welches der gesamten alten Bildung und auch der alten Philosophie ihr Grab grub, und an die Ausbreitung des Christentums über das Abendland zu erinnern. Dieser neue Glaube hatte ja ganz besonders auf eine Erweiterung der sittlichen Begriffe, auf Reinigung und Vertiefung der Sittlichkeit hingewirkt. Hat nicht der Stifter des Christentums in der Bergpredigt gelehrt, dass man nicht nur nicht töten, sondern auch nicht zürnen solle? Und hat er nicht das Gebot, seinen Nächsten zu lieben und seinen Feind zu hassen, dahin erweitert, dass man selbst seine Feinde lieben solle? Dank dieser vielhundertjährigen, zwar öfter, besonders im Anfange, im Katholizismus, in Schwärmerei ausgearteten, aber im Protestantismus verbesserten und neu gekräftigten, moralischen Bearbeitung der gemeinen Vernunft im Christentum durfte der Protestant Immanuel Kant das Werk des Sokrates von vornherein ganz anders wiederaufnehmen, als es einst Sokrates begonnen hatte.

In dem Gespräch mit dem jungen Manne, welcher zum Reitergeneral gewählt war, hörten wir Sokrates aus diesem wie unter übergehäuften Heu und Stroh hervor aus der Tiefe der Vernunft das Wissen herausentwickeln, dass er als Hipparch dafür sorgen müsse, Pferde und Reiter in den bestmöglichen Zustand zu bringen. Aus diesem von Sokrates für notwendig gehaltenen Verfahren gewinnen wir einen deutlicheren Einblick als aus irgend etwas Anderem in die höchst mangelhafte sittliche Verfassung der Athener der berühmten klassischen Zeit, des Zeitalters des Perikles. Sokrates hätte, dürfen wir nach dem Berichte des Xenophon schliessen, sich nicht getraut, damit sofort zu beginnen, womit Kant nach einer Einleitung seine Lehre vom Sittlichen VIII. S. 17 anhebt. »Sein Leben zu erhalten ist Pflicht« sagt Kant ohne weiteren Versuch, den Leser davon zu überzeugen. Sokrates hätte für notwendig gehalten, seinen Mitunterredner erst darauf zu führen, dass es Pflicht ist, sein Leben zu erhalten. Ebenso fährt Kant noch auf derselben Seite ohne Beweis fort: »Wohlthätig sein, wo man kann, ist Pflicht« und nicht anders lehrt er Seite 18, dass etwas, was

leicht eine grosse Versuchung zu Übertretung von Pflichten werden könnte wie Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, zu vermeiden Pflicht sei. Seine eigene Glückseligkeit sichern sei also wenigstens mittelbar Pflicht, sagt Kant, ohne Weiteres zur Überzeugung von der Pflichtmässigkeit des Meidens von Versuchungen hinzuzusetzen. Wie in diesen drei Beispielen, würde Sokrates auch nicht mit Kant S. 16 sofort gesagt haben: »es ist pflichtmässig, dass der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere.« Dies ist das Beispiel pflichtmässiger Handlungen, zu welchen Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung, hier z. B. sich Kundschaft zu erhalten, dazu getrieben werden, während jedermann unmittelbare Neigung hat, sein Leben zu erhalten und seine eigene Glückseligkeit zu sichern. Jenes Beispiel bloss pflichtmässiger Handlungen schickt Kant überleitend voran; Sokrates nun würde gewiss einen Krämer erst durch seine Seelenentbindungs- und Fragekunst allmählich darauf hingeführt haben, dass er auch seinen unerfahrenen Käufer nicht zu überteuern, sondern einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann zu halten habe, so dass ein Kind ebenso gut bei ihm kaufe wie jeder andere. Kant aber überhebt sich dieser Mäeutik, worin das ganze Verdienst des Sokrates besteht, auch bei diesem seinem ersten überleitenden Beispiel, als könne es gar nicht einmal in Frage gestellt werden, dass der Krämer Überteuern zu meiden und feste Preise zu halten habe. Nicht anders würde sich Kant in Bezug auf eine Pflicht verhalten haben, welche er erst VIII. S. 49 erwähnt. Es ist pflichtmässig, dass einer, der in sich ein Talent findet, welches vermittelt einiger Kultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte, auch wenn er sich in bequemen Umständen sieht und bloss dem Vergnügen nachhängen kann, sein Talent nicht rosten lasse und sein Leben nicht bloss (wie die Südseeinsulaner) auf Müssiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Worte, auf Genuss zu verwenden bedacht sei.

Freilich ist zwischen der pflichtmässigen Handlung des

Krämers und der des talentbegabten Wohlhabenden noch ein grosser Unterschied, den auch Kant nicht übersehen, vielmehr wohl zuerst scharf und deutlich hervorgehoben hat. Die Bemühung mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturgaben seitens des Wohlhabenden kann nicht durch eine äussere Gesetzgebung erzwungen werden. Denn sein Missbrauch der Willkür in einem Südseeinsulanermüssiggang kann mit der Willkür aller anderen, ohne dass deren Gebrauch durch jenes Missbrauch im geringsten gehindert würde, zusammen bestehen. Zwar mögen diese anderen wünschen, an jenes Wohlhabenden Leistungen einen Beitrag zur Beförderung ihrer Zwecke zu erhalten, der ihnen nun entgeht, aber warum sollte dieser Wunsch der anderen mehr erfüllt werden müssen als die Neigungen des Handelnden selbst und also die Erfüllung erzwungen werden müssen? Dagegen reelle Bedienung aller Kunden durch den Krämer gehört ohne Zweifel zu denjenigen rechten Handlungen, welche erzwungen werden können, wie ja denn auch die Gesetzgebung gebildeter Völker fortschreitend durch Nahrungsmittelgesetze, durch Bestimmungen über die im Handel anzuwendenden und an Bierseideln z. B. und Weinflaschen sichtbar anzugebenden Masze die äussere Reellität im Geschäftsverkehr herbeizuführen und zu sichern sucht. Und so ist die Gesetzgebung von vielen rechten Handlungen, wie Kant in der Einleitung zu den »metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre« (z. B. IX. S. 20) lehrt, im Jus, in dem mit der Befugnis äusseren Zwanges verbundenen Recht enthalten. Kant führt dort noch als Beispiel solcher Handlungen an, dass angenommene Versprechungen gehalten werden müssen. Er bemerkt mit Recht, dass, wenn man diesen Unterschied nicht beachte, man die Leistung der Treue (gemäsz seinem Versprechen in einem Vertrage) mit den Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Klasse setzen würde, welches durchaus nicht geschehen dürfe. Denn von der Untreue ist schon nach einem Ausdruck in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten VIII. S. 50 f. zu sagen, dass sie der strengen oder engeren (unnachlasslichen) Pflicht widerstreite, der Mangel an Wohlwollen widerstreitet nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht.

Diese natürliche Unterscheidung rechter Handlungen in zwei Klassen ist freilich in Wirklichkeit nicht immer hinlänglich beachtet; es ist zumal in rohen, halbbarbarischen Zeitaltern öfter durch äussere Gesetzgebung geboten und verboten, was nicht eine Angelegenheit äusserer Gesetzgebung ist. So wenn wirklich, was erzählt wird, in dem wahnschaffenen Sozialistenstaat unter den Inkas in Peru, den Pizarro in gänzlichem Verfall antraf, sowohl Müssiggang wie übermässiges Arbeiten von der hohen Obrigkeit des »Sohns der Sonne« verboten war. Von den rechten Handlungen können manche äusserlich erzwungen werden. Aber selbst bei rechten Handlungen, deren Gesetzgebung eine juristische ist und also eine äussere sein kann, geht diese Gesetzgebung nur auf die äussere Handlung, z. B. sein Versprechen zu halten, nicht auf den Beweggrund, aus dem dieselbe geschieht. Die äussere Gesetzgebung geht nicht an, ob der äusserlich treue Mann innerlich der ärgste Verräter und Schuft ist. Denn diese innere Ungerechtigkeit beeinträchtigt nicht schon die Willkür irgend einer anderen Person.

In allen bisher genannten Beispielen war nur von Pflichten als äusseren Handlungen die Rede und ebenso von Übertretung, Untreue, Vernachlässigung von Talenten als äusseren Übertretungen von Pflichten. Kant aber scheint im Unterschiede von Sokrates nicht nur von allen Arten von Rechts- und Tugendpflichten anzunehmen, dass jeder Mensch vollkommen davon Bescheid wisse, ohne dass hierzu noch eine sokratische Seelenentbindungskunst von nöten sei. Es fehlt nicht an Beweisen, dass Kant der Ansicht war: der Krämer wisse, dass seine Obliegenheit nicht nur die äussere Handlung reeller Bedienung sei, sondern diese rechte Handlung allein aus dem Beweggrund der Erkenntnis ihrer Rechtlichkeit. Und ebenso der Wohlhabende in Bezug auf Ausbildung seiner Talente. Man brauche niemanden erst noch zu lehren, dass erst die Übereinstimmung der Gesinnung mit der rechtschaffenen Handlung die Handlung selbst zu einer wahrhaft rechten, zu reiner Sittlichkeit mache. Kant sagt von der reinen Sittlichkeit in der Methodenlehre der Kritik der praktischen Vernunft VIII. S. 304 (186): »Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist,

an der als dem Probemetal man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muss ich gestehen, dass nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können. Denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden.« Und in der That, hat Kant nicht Recht? Unterscheidet nicht der Krämer oder der Gastwirt die reelle Bedienung und die Übervorteilung des Kunden, der begabte Wohlhabende Zeitbenutzung und Zeitvergeudung nicht nur dem Äusseren nach, sondern bis in die der äusseren Handlung entsprechende innere Denkungsart hinein und also die der Denkungsart entsprechenden Handlungen selbst des Betrugs und der Reellität, der Rechtschaffenheit und des Müssiggangs u. s. w. gleichsam als innerliche ebenso scharf und sicher wie die rechte und die linke Hand?

Wenn es aber so ist, so durfte Kant ohne Zweifel, was er in dem ersten Abschnitt der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« thut, von der »gemeinen sittlichen Vernunft-erkenntnis« wie von einem Vorzufindenden ausgehen. Er brauchte nicht erst wie Sokrates diese »gemeine sittliche Vernunft-erkenntnis« aus ihrer Versunkenheit in die Tiefen der Seele, die bei diesem und jenem Individuum und mehr oder weniger bei allen sinnlich-vernünftigen Wesen wie der Mensch anzutreffen sein wird, durch eindringende Untersuchungen und Fragen in Bezug auf gerade vorliegende Lebensverhältnisse und Aufgaben des gerade Gefragten ans helle Licht des Tages mit Mühe wie aus einem tiefen Brunnen heraufzuziehen. Dies, was des Sokrates ganzes Geschäft gewesen ist, war bereits in höherem Grade entbehrlich geworden dank der Läuterung und Befestigung der praktischen, sittlichen Begriffe in der Menschheit seit dem Altertum infolge der Stiftung des Christentums. Es mochte zwar Vernunftbemühung und Wissenschaft in Bezug auf das Sittliche auch noch Kant notwendig, ja unentbehrlich erscheinen, aber als das Notwendigste nicht gerade die sokratische Seelenführung und diese nicht gerade für ihn, der sich mehr die Belehrung der

Lehrer des Volkes, das zunächst Notwendige, als schon des Publikums selbst zur Aufgabe gesetzt hatte.

Kant ging nicht in Königsberg wie Sokrates in Athen auf den Strassen umher, um den ihm gerade Begegnenden vom Nichtwissen zu dem ihnen einwohnenden besseren Wissen zu ihrer eigenen und ihrer Mitbürger Wohlfahrt zu verhelfen oder, wie Plato von Sokrates in der Apologie 17 mit vielleicht allzu-platonischen Ausdrücken sagt, »um jung und alt unter den Athenern zu überreden, ja nicht zuvor für den Leib zu sorgen und für das Vermögen und überall für nichts Anderes so sehr als für die Seele, dass diese aufs beste gedeihe, indem nicht aus dem Reichtum die Tugend entstehe, sondern aus der Tugend der Reichtum und alle anderen menschlichen Güter insgesamt, sowohl im Privat- wie im öffentlichen Leben.« Auch lebte Kant nicht wie Sokrates in einem beinahe mit den Augen zu übersehenden kleinen Staate Griechenlands, sondern in einer Stadt der längst durch das Christentum zu einer grossen Einheit verbundenen Menschheit und zwar in einem Zeitalter der Aufklärung, wo alles der Wissenschaft und der Vernunft unterworfen werden sollte. Er lebte endlich dreihundert Jahre nach der Entdeckung der Buchdruckerkunst, welche die Belehrung von der Strasse, ja nun auch aus Kirche und Schule hinweg in die Häuser und Stuben der Menschen verpflanzte und welche imstande ist, das ganze Menschengeschlecht dereinst zum unmittelbaren Schüler eines einzigen grossen Lehrers zu machen, der mit der gründlichsten Einsicht die leichteste Fasslichkeit verbindet. Wahre Wissenschaft vom Sittlichen zu begründen konnte wohl die Aufgabe Kants, dieses Mannes der Menschheit, sein, eine Wissenschaft, welche danach von anderen an Menschen aller Alters- und Bildungsstufen gebracht würde, nicht war es die Obliegenheit eines Kant, gleich Sokrates einzelne Seelen von ihrem Besserwissen zu entbinden. So vermögen wir nicht zu tadeln, dass Kant sofort beginnt: sein Leben zu erhalten ist Pflicht.

Aber nichts desto weniger ist nicht zu leugnen, dass sokratische Gespräche wie diejenigen mit dem jungen Reitergeneral und mit der Hetäre Theodote eine zweckmässige Vorübung und

Vorbereitung auf dasjenige bilden, wovon Kant in seiner Grundlegung zu einer gemeinen nächsten Wissenschaft in der praktischen Philosophie, als von einer Thatsache gleichsam, ausgeht.

Auch Kant konnte ja die nicht nur mögliche, sondern auch wirkliche Verdunkelung gemeiner sittlicher Begriffe, welche das Wiederverkommen schon gewonnener Sittlichkeit immer wieder zur Folge haben kann, nicht leugnen. Ja, unserem Kant ist deutlich geworden, was der alte Philosoph noch nicht eingesehen hat, dass der Grund der Verdunkelung der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis und des wirklichen Nichtwissens von demjenigen, was wir in Wahrheit wissen und nicht erst zu lernen brauchen, vielmehr als irgend welcher eingeschüttete Wissensplunder von Sophisten und Afterweisen, welcher die Menschen nicht zu sich selber kommen lässt, der Wille ist, nicht zu wissen, was wir wissen. Diese Einsicht muss aber sogar eine Verbesserung und Vertiefung der Seelenentbindungskunst des Sokrates zur Folge haben. In der That hat schon Kant selber und zwar bereits in der »Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft« auf eine Mäeutik, welche zur Sittenlehre als Ergänzung gehöre, hingewiesen. So VIII. S. 303 (184 f.), wo er sagt, er wisse nicht, warum die Erzieher der Jugend nicht von dem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen, schon längst Gebrauch gemacht haben. Durch Gegenhaltung z. B. des schon im dritten Kapitel erwähnten redlichen Mannes, der um keinen Preis die unschuldige Anna Boleyn mit verleumden wollte, gegen einen anderen, der sich hierzu für »Geld und gute Worte« herbeilässt, kann schon Kindern Gelegenheit gegeben werden, in der Bemerkung des minderen oder grösseren moralischen Gehalts der Handlungen ihren Scharfsinn zu üben. Mit Recht meint Kant, dass die öftere Übung, das Wohlverhalten in seiner ganzen Reinheit zu kennen und ihm Beifall zu geben, dagegen selbst die kleinste Abweichung von dieser Reinheit mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, »durch blosser Gewohnheit, solche Handlungen als beifalls- oder tadelnswürdig öfter anzusehen, zur Rechtschaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würde.«

So hat Kant selbst zu einer Erneuerung der sokratischen Mäeutik und Propädeutik der Sittlichkeit Anlass gegeben, die sogar eine wesentlich geläuterte, vertiefte und verbesserte sein wird. Aber in seiner zunächst für »Denker von Profession« bestimmten »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« finden wir nichts von einer solchen allmählichen Einführung. Denn das Bestreben des neuen Sokrates, des Sokrates der durch Copernikus klein gewordenen Erde, nicht des einen kleinen Athen, war darauf gerichtet, zu demjenigen, mit dessen Übung sich der alte Sokrates begnügte, durch wahre Wissenschaft vom Sittlichen erst sicheren dauernden Grund zu legen. Kants Ziel war eine »Weisheitslehre,« d. h. eine Wissenschaft, welche, wie er VIII. S. 305 (196) sagt, enthalte, »was Lehrern zur Richtschnur dienen (kann und) soll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen und andere vor Irrwegen zu sichern.« So bezeichnet Kant selber am Schlusse der Kritik der praktischen Vernunft dasjenige, wozu er in diesem Werke und der vorhergehenden »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« den Grund gelegt hat.

Diese Wissenschaft kann dazu dienen, öffentliche Lehrer wie Sokrates für die Athen der gegenwärtigen Welt, für die Städte und Dörfer des Abend- und Morgenlandes heranzubilden. Muss es nicht den Vielen, die sich auch heute noch nicht nur die Belehrung der Kinder, sondern auch der Erwachsenen in den wichtigsten Angelegenheiten zu einer Lebensaufgabe machen, erwünscht sein, in wahrer Wissenschaft sichere Anweisung zu der Pflege »der edelsten Eigenschaft in der menschlichen Natur« zu erhalten, »deren Entwicklung und Kultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht«? Diese Wissenschaft kann aber auch dienen, einen jeden Menschen, der sich mit ihr zu befassen vermag, sich selber gegenüber zu einem fragenden und prüfenden Sokrates zu bilden, der seiner Vernunft, dem göttlichen Funken in einer jeden Menschenseele, aus der Asche hervorhilft und den schwachen, gar leicht zu erstickenden Funken zu einer hellen sein Leben erleuchtenden Flamme entfacht.

Zu zeigen, wie die Wissenschaft der Idee reiner Sittlichkeit, welche auch der gemeinsten Menschenvernunft nicht fremd ist,

mächtig wird, ist nun diejenige Aufgabe, welche uns bis in das siebente Kapitel dieser Abhandlung hinein beschäftigen wird. Danach werden wir das Verhältnis dieser Idee zu anderen Begriffen der menschlichen Vernunft deutlich zu bestimmen haben. Wir hörten von Kant, dass reine Sittlichkeit, obgleich keiner Menschenvernunft fremd, doch nicht deshalb schon durch abgezogene allgemeine Formeln vorgestellt werde. Zu diesen Formeln hinüberzuführen ist das Geschäft des ersten Abschnitts der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, des »Übergangs von der gemeinen sittlichen Vernunft-erkenntnis zur philosophischen« oder zu einer »populären Moralphilosophie«. Jenem ersten Abschnitt nun entspricht dieses unser viertes Kapitel. Aber selbst mit einer ersten allgemeinen Formulierung werden wir hier nicht sofort anfangen, sondern endigen. Wenn wir in der Folge, wie vielleicht schon in dem Vorhergehenden, dem Leser zuweilen weitläufiger als notwendig zu sein scheinen, so sei zur Rechtfertigung ein für allemal auf das unglaubliche Missverständnis von Kants moralphilosophischen Schriften, dem wir in der Litteratur auf Schritt und Tritt begegnen und von dem gelegentlich Proben anzuführen sind, hingewiesen. Auch geht ja die Philosophie als eine Wissenschaft nicht auf Belustigung, sondern allein auf Erkenntnis aus.

Im Begriffe, die Wissenschaft von der Idee reiner Sittlichkeit auszuführen, sehen wir uns bereits vor Sokrates und allen folgenden vorkritischen Moralisten wesentlich bevorzugt. Oder hat nicht derjenige viel voraus, der mit der genauen Kenntnis falscher Diamanten und der Merkmale der Unechtheit ausgesandt wird, um echte Steine auszusuchen? Die Kenntnis falscher Steine aber giebt uns Kants Kritik der reinen Vernunft oder, genauer gesprochen, eine durch sie begründete Lehre, welche wir als das Bindeglied zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie der Kritik anzusehen und zu ergänzen haben. Um ohne Bild zu reden: die Kritik der reinen Vernunft ermöglicht einen umfassenden, vollständigen Überblick des bloss theoretischen Gebrauchs der Vernunft und schärft unseren Blick derart, dass wir denselben selbst dort erkennen, wo die Vernunft

nicht zur Erkenntnis gegebener Gegenstände, sondern zur Bestimmung des Thuns und Lassens angewendet wird, ohne dass darum in Wahrheit ein ganz andersartiger nicht mehr theoretisch zu nennender Gebrauch der Vernunft vorliegt.

Es ist, als wenn Kant an eine solche Lehre vom scheinbar praktischen Gebrauch der Vernunft, die er doch nicht ausgeführt hat, in dem ersten überleitenden Beispiel vom Krämer anknüpfte. Denn er spricht hier vom bloss klugen Kaufmann, der, wo viel Verkehr sei, sich an dasjenige wirklich halte, was pflichtmässig sei. »Man wird also ehrlich bedient. Allein das ist lange nicht genug, fährt Kant sogleich fort, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; dass er aber überdies noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preise den Vorzug zu geben, lässt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung, schliesst Kant mit Recht, sofern er nur an einen bloss klugen Kaufmann denkt, während sonst ein »vielleicht« nicht entbehrt werden könnte, weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloss in eigennütziger Absicht geschehen.«

»Wo viel Verkehr ist,« wie Kant sagt, wird also das Publikum schon allein durch die Klugheit des Kaufmanns gesichert. Wie aber, wenn einmal der Vorteil eine andere Handlungsweise erlaubt, ja begünstigt? Wie es innerhalb des Handelsgeschäfts z. B. im Wanderlagerwesen und im Hausierhandel der Fall ist. Der Vorteil führt jedenfalls nur ganz zufällig zu reeller Bedienung der Kunden, er kann eben so wohl zu der ärgsten Schwindelei und Betrügerei Anlass geben. Welche Handlung aber der bloss kluge Kaufmann wählen soll, das zu entscheiden ist die Aufgabe eines Rechenexempels. Dessen Endresultat muss zwar immer mit dem eigenen Vorteil des Rechenmeisters als dem zu Grunde gelegten Einmaleins genau zusammenstimmen. Auf dem Wege aber zu diesem Endergebnis wird vielleicht selbst die Anwendung des Hexeneinmaleins »aus eins mach' zehn und zwei lass gehn und drei mach' gleich, so bist du reich« notwendig und ist dann auch gestattet. Die

Oberleitung führt, wie man sieht, in dieser Art von Rechenkunst das Naturprinzip der menschlichen Handlungen, Lust, Vorteil, Glückseligkeit; wie es aber mit der Schwierigkeit der Exempel bestellt ist, erhellt gleichfalls bereits aus dem Angeführten. Dass rechtes Masz für rechtes Geld zu einem festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann zu geben eine rechte Handlung ist und Preismacherei nach Belieben und je nach Umständen und Vorteil dagegen Unrecht, erkennt auch der beschränkteste Mensch nicht weniger leicht als die Wahrheit des geometrischen Axioms, dass die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist. Welches Verfahren aber am meisten dem eigenen Vorteil des Handelnden und seiner Glückseligkeit diene, ist eine Aufgabe für die menschliche Vernunft von einer so grossen Schwierigkeit, dass die Probleme der Mathematik und der Naturwissenschaft dagegen leicht, ja ein Kinderspiel scheinen dürfen.

Ja, der Gebrauch der Vernunft in Glückseligkeitsexempeln wie bei Kants bloss klugem Kaufmann ist zwar ein Gebrauch zum Behuf von Handlungen, aber welcher wesentliche Unterschied besteht zwischen dieser Anwendung des Denkvermögens und derjenigen in einem Regeldetrixempel, wenn wir von der Schwierigkeit der richtigen Auflösung absehen, die für unsern bloss klugen Kaufmann freilich eine unvergleichlich viel grössere ist? Dieser Gebrauch ist uns in der That längst aus den theoretischen Wissenschaften und aus dem Gesetzbuch der theoretischen Philosophie, der Kritik der reinen Vernunft, bekannt. Er ist nichts als die allerschwierigste Theorie und wird nicht mit Recht mit einem neuen Namen, mit dem Namen praktischen Vernunftgebrauchs, benannt. Die einzige unterscheidende Eigentümlichkeit dieses praktischen Rechnens vor der bloss theoretischen Rechenkunst ist, dass für unsern klugen Kaufmann das oberhirtliche Prinzip, unter dem Reellität und Schwindel, Arbeitsamkeit und Faullenzerei, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit wie weisse und schwarze Schafe einträchtiglich mit einander weiden und durcheinanderlaufen, das Naturprinzip der Lust und der Glückseligkeit ist.

Einen Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung der Handlungen des bloss klugen Kaufmanns und ihrer Beurteilung

durch ihn als einer allerschwierigsten, allzu schwierigen Theorie finden wir bereits selbst in der Geschichte der Philosophie. Aristipp hatte sofort wieder aus der Idee einer reinen Sittenlehre, welcher sein erhabener Meister Sokrates nachging, eine gemeine, obwohl in höchstem Grade raffinierte Glückseligkeitslehre gemacht. Obenan stand in seiner Weltweisheit die Lust und zwar die Lust des Augenblicks. Wenn die Zukunft da ist, sind wir vielleicht nicht mehr da; die Vergangenheit aber ist nicht mehr. Unser ist stets allein die Gegenwart: darum lasst uns den Augenblick geniessen! Dies zu verstehen, das heisst philosophieren. Und dass, wenn je ein Mensch, Aristipp in dieser schwierigen Wissenschaft Meisterschaft gezeigt hat, können wir nicht leugnen. Er war in der That fähig, sogar aus dem Widerwärtigen sich einen Genuss zu bereiten, wie ein Chemiker aus Abfall herrlichste Farben zu präparieren versteht. Als er einmal wegen einer freieren Äusserung von dem Tyrannen Dionys, dem er ein anderes Mal wohl den Speichel leckte, an das Ende der Tafel gesetzt wurde, soll er sich darin mit der Bemerkung gefügt haben: Dionys habe diesen Platz auszeichnen wollen. Aber noch die Schule des Aristipp sollte den Beweis liefern, dass ihr Stifter der menschlichen Vernunft in Wahrheit eine zu schwierige Aufgabe gestellt hatte. Aristipp zwar urteilte noch, man könne nie genug Geld und Gut bekommen: mit dem Reichtum verhalte es sich nicht wie mit Schuhen, dass man ihn nicht brauchen könne, wenn er zu gross sei. Aber etwa 100 Jahre später, um 300 vor Christus, lehrte ein Nachfolger des Aristipp, Hegesias, bereits, dass die Reichen nicht vergnügter als die Armen seien. Von der Möglichkeit aristippeischer Glückseligkeitslehre aber dachte dieser Cyrenaiker so verzweifelt, dass der König Ptolemäus Lagi seine Vorträge untersagt haben soll, weil er die Übel des Lebens so beredt schilderte, dass er dadurch viele zum Selbstmord veranlasste. Er erhielt den Beinamen *Πεισιθάνατος* d. h. Selbstmordslehrer.

Diese Lehre aber über die Lebensphilosophie der blossen Klugheit, welche uns die Geschichte giebt, wird durch die Übersicht über den gesamten physikalischen Gebrauch der Vernunft gerechtfertigt, welchen wir der Kritik der reinen Vernunft

verdanken. Denn wir lernen daraus, dass der Gebrauch der Vernunft unter Oberleitung des Naturprinzips der Handlungen zur Bestimmung des Thuns und Lassens nur sehr missbräuchlich praktisch genannt wird, in Wahrheit aber die allerschwierigste, ja allzuschwierige Theorie ist. Wir verstehen nun die Scheinehrlichkeit des bloss klugen Kaufmanns als einen Fall dieser Weltweisheit; jedoch daran ist nicht viel gelegen. Aber wir haben damit auch einen dunklen Hintergrund gewonnen, von dem sich dasjenige, was bis jetzt gänzlich in Finsternis lag, die wahrhafte Reellität eines klugen, aber nicht bloss klugen Kaufmanns, hell und deutlich abhebt. Und dies dient der Auflösung der Aufgabe dieses Kapitels.

Wie wenn unser bloss kluger Kaufmann sich entschlösse, nicht nur gemäss der Erkenntnis, dass reelle Bedienung der Kunden recht und Übertreibung unrecht ist, sondern aus dieser Erkenntnis einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann zu halten? Bei einem dem entsprechenden Verhalten würde er offenbar an der obersten Instanz von weiland Aristipp, der Lust, dem Vorteil, der Glückseligkeit, die auch für ihn bisher die oberste war, schlank und frank vorbei gehen und ohne die mindeste Rücksicht auf dieses Naturprinzip sich für das Halten fester Preise entscheiden, weil es recht, und alle willkürliche Preismacherei abweisen, weil dieses links ist. Er wählt die Reellität nun nicht, weil sie das Vorteilhafteste ist, er wählt sie aber auch nicht deshalb, weil sie gegen seinen Vorteil und eine Aufopferung ist — eine phantastische Vorstellungsweise, mit welcher in der neuesten Spassphilosophie des Pessimismus nicht selten gespielt wird. Dies ist ja nicht einmal wahr. Wie hätte sonst der bloss kluge Kaufmann schon aus blosser Klugheit sich für dieselbe Handlungsweise entscheiden können? Das Sprichwort »ehrlich währt am längsten« ist nicht ohne Grund ein Sprichwort geworden. Unser kluger Kaufmann will jetzt die Reellität im Geschäftsverkehr einzig und allein, weil sie recht ist. Er will jetzt, indem er das ihn zuerst gleichsam besitzende Glückseligkeitsprinzip tief unter sich hinabsinken lässt, genau so, wie Kant VIII. S. 222 f. (113) von der reinen prak-

tischen Vernunft sagt: sie »will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen.« Sittlichkeit und Vorteil sind so von einander geschieden wie zwei Erdteile, wie Amerika und Afrika, zwischen denen ein Ocean fließt. Freilich kommen diese Kontinente nie zusammen, jene Ziele menschlichen Handelns gar nicht selten.

Es kann nunmehr das erste Merkmal wahrer Sittlichkeit im Unterschiede von bloss scheinbarer Rechtfchaffenheit genau angegeben werden: der sittliche Gehalt rechtmäßiger Handlungen besteht darin, dass sie nicht aus irgend welchen Neigungen, sondern aus Pflicht geschehen. Wir gingen hier von einer rechtmäßigen Handlung aus, zu welcher Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn das Verhalten des wahrhaft reellen Kaufmanns hebt sich von demjenigen des bloss klugen Krämers scharf und leicht ab und offenbart uns aufs deutlichste seine unterscheidende Eigentümlichkeit. Erst mit der hier gewonnenen Erkenntnis gehen wir zu den von Kant einzig erwogenen Fällen über, »wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdies unmittelbare Neigung zu ihr hat.« Von ihnen sagt Kant selber S. 16, dass der Unterschied der Handlung von sittlichem Gehalt und der gehaltlosen Handlung hier »weit schwerer zu bemerken« sei. Der Gehalt zeigt sich hier erst, wenn der Mensch dadurch, dass die ihn gewöhnlich treibende natürliche Neigung ihn im Stiche lässt, auf die Probe gestellt wird. Erst wenn der Mensch in einer Lage ist, den Tod zu wünschen, kann offenbar werden, ob noch etwas Anderes an ihm ist als ein Haufen von Neigung oder Furcht, der sich ans Leben klammert, ob er in Wahrheit das Leben als einen über Neigung und Abneigung erhabenen Wirkungsplatz ansieht, der deshalb auch nicht dem blossen Spiel der Neigungen überlassen werden darf. Nicht anders ist es bei den Neigungen wohlzuthun und seine eigene Glückseligkeit zu sichern. Deshalb musste Kant diese natürlichen Neigungen alle unter den ungünstigsten Verhältnissen, in denen sie erlöschen

müssen, vorführen, damit der mögliche moralische Gehalt auch dieser Handlungen — der Sorge für Erhaltung des Lebens, der Wohlthätigkeit, wo man kann, der Sicherung eigener Glückseligkeit — hell und deutlich hervortrete.

Der moralische Gehalt der Handlung aber kann in den schwerer erkennbaren Fällen, welche Kant einzig erwägt, kein anderer sein als in dem leichter erkennbaren, über welchen er rasch hinweggeht, er ist auch nach Kant kein anderer als, wie er VIII. S. 17 sagt: solche rechten, pflichtmässigen Handlungen »nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun.« Obwohl wir aber hier absichtlich von der Darstellung Kants abgewichen sind, indem wir gerade bei demjenigen verweilten, welches er »beiseite« setzt, verkennen wir nicht den grossen Vorzug gerade von Kants Beschränkung auf das schwerer zu Erkennende. Denn indem Kant von pflichtmässigen Handlungen ausgeht, zu denen das Subjekt noch überdies unmittelbare Neigung hat, hebt er gleich am Eingange zur Grundlegung der Sittenlehre als Wissenschaft hervor, dass dem Menschen als einem sittlichen Wesen nicht etwa materiell andere Handlungen als dem natürlichen Menschen obliegen; auch er hat, wonach schon das Tier in ihm mit allen Kräften strebt, sein Leben zu erhalten und seine eigene Glückseligkeit zu sichern, wozu schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung treibt, beides nur anders als die blosse blinde Natur und nur nicht allein dieses, sondern sehr oft auch dasjenige, wozu nicht die mindeste unmittelbare Neigung vorhanden ist. Excelsior! Wahre Sittlichkeit ist nicht die Vernichtung, sondern nur die Vollendung eines Natürlichen.

Der gemeinen Vernunftkenntnis, dass jedermann für richtiges Geld richtiges Mass, das gleiche für alle, zu beanspruchen hat, ist auch das Verhalten des bloss klugen Kaufmanns gemäss; äussere Rechtschaffenheit aber ist bei weitem noch nicht wahre innere Rechtlichkeit. Von dieser kennen wir jetzt das erste Merkmal. Mit diesem aber ist bereits ein zweites notwendig verbunden, zu welchem wir jetzt übergehen.

In Wirklichkeit mag ein Kaufmann zum Zwecke seines dauernden Vorteils auf Reellität halten und nach einem langen

Leben sogar als ein unbescholtener Mann sterben, obgleich eine so begründete Reellität der wahren Gründlichkeit und Sicherheit ermangelt und nicht auf die Probe gestellt werden darf. Sie würde die Prüfung nicht bestehen. Wenn aber die pflichtmässige Handlungsweise aus Pflicht und nicht nur nach Pflicht geschehen soll, so darf auf Absichten und Zwecke, die der Handelnde mit seinem Verhalten verbinden kann, bei derselben nicht Rücksicht genommen werden. Nicht Zwecke und Absichten ausserhalb der rechten Handlungen dürfen bei der Ausführung derselben das Bestimmende sein, sondern die Richtigkeit der Handlungen selbst. Oder wie Kant VIII. S. 19 sagt: »Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll.« »Dass die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen und ihre Wirkungen als Zwecke und Triebfedern des Willens den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können,« sei, sagt Kant VIII. S. 19 f., aus der Feststellung des ersten Merkmals wahrhafter Rechtfchaffenheit bereits klar. Und in der That sind ja mit den Neigungen des Handelnden auch seine Absichten und Zwecke, welche ja aus den Neigungen unter Anwendung von allerlei Erwägungen hervorgehen, bereits abgesondert.

Durch die angegebenen beiden Merkmale wahrer Rechtfchaffenheit ist die Vernunft in einem ganz anderen als dem theoretischen Gebrauche, mit dem uns die Kritik der reinen Vernunft bekannt machte, und auch als der theoretisch-praktischen Anwendung des Aristipp, in einem erst eigentlich so zu nennenden praktischen Gebrauche, bereits als »von allem Empirischen gesäubert« dargestellt. Denn ausser dem Subjektiven, der Lust und dem Interesse des Handelnden, welches in dem ersten Merkmal eliminiert wurde, und dem Objektiven, den Absichten und Zwecken, welche der Handelnde durch sein Thun und Lassen mag verwirklichen wollen, ist nichts Empirisches aufzufinden.

Dass der wohlbegabte Wohlhabende, den wir zuvor erwähnten, nicht aus Neigung sein Talent ausbilden soll noch auch um sich etwa dadurch eine Stellung in der Gesellschaft

zu erwerben oder damit zu glänzen, bedeutet nun keineswegs, dass wir nicht Neigungen und Zwecke haben sollen. Das wäre auch ein vergebliches, aber sogar auch ein frevelhaftes Ansinnen an den Menschen. Es wäre gleichsam eine Aufforderung zum Selbstmord. Nur sollen natürliche Neigungen und Zwecke nicht unser Thun und Lassen zu oberst bestimmen. Am wenigsten bedeutet die Forderung des Absehens von Absichten und Zwecken bei der Wahl der Handlungen, dass die Zwecke notwendig unrecht, ja, es heisst nicht einmal, dass sie gleichgültig sein müssen. Vielmehr können und sollen auch die allumfassenden Zwecke des Menschen gerechte sein und, wenn sie es nicht sind, dazu gemacht werden. Ja, die »metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre,« welche Kant 1797 veröffentlichte und welche alle Klassen von wahrhaft rechtschaffenen Handlungen wie in einer Knospe umfassen sollten, durften, ja mussten von Zwecken ausgehen, »die zugleich Pflichten sind.« Sie nennen als solche IX, S. 230 eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, welche nicht gegeneinander der bequemerer Neigung des Menschen gemäsz umgetauscht werden dürften, so dass man die eigene Glückseligkeit und die fremde Vollkommenheit zu Leitsternen des Verhaltens mache. Freilich wem wäre dies nicht behaglicher?

In den grundlegenden moralphilosophischen Arbeiten Kants von 1785 und 1788 aber, bei denen wir hier stehen, durfte von solchen höchsten Zwecken des menschlichen Verhaltens noch nicht die Rede sein. Denn wenn der Mensch etwa von dem Zweck fremder Glückseligkeit anfangen wollte und nun diesem höchsten Zweck nächste Pflichten der Wahrhaftigkeit z. Bsp. oder der Gerechtigkeit opfern zu dürfen sich einbildete, indem er die Menschen zu ihrem Glück belöge, so würde er nicht von seinem Standpunkt in der Natur ausgehen und von da aus Schritt vor Schritt weiter umfassende Eroberungen machen, sondern unmenschlich hoch beginnen. Solche Verstiegenheit, die freilich in der Geschichte der Menschheit nicht unterblieben ist, muss zur verderblichen Folge haben, dass man durch einen guten Zweck schlechte Mittel, Lug und Trug, geheiligt wähnt. In Wahrheit aber bleibt unrecht, was unrecht ist, und kann

durch keine Beziehungen zu etwas Anderem gerechtfertigt werden, wie auch umgekehrt die an sich rechte Handlung auf keinerlei Weise in Unrecht verkehrt werden kann. Der Weg für die menschliche Vernunft ist derjenige von der Versittlichung der einzelnen Handlungen zur Versittlichung der höchsten allumfassenden Zwecke, nicht umgekehrt. Vollendet wird die Bildung des Menschen freilich erst mit der Versittlichung der Zwecke.

Von der Erkenntnis der reellen Bedienung aller Kunden seitens des Kaufmanns als einer rechten Handlung ist das in Wirklichkeit sie rings umflutende Empirische, Subjektives und Objektives, Neigungen wie Absichten und Zwecke, abgesondert. Bleibt aber nach dieser Säuberung gar nichts übrig? Vielmehr nun erst tritt das Wesentliche, die Erkenntnis, dass es sich gehört, jedermann ohne Unterschied für rechtes Geld rechte Ware zu liefern, hell und leuchtend hervor. Eine Erkenntnis ist nun zwar auch der Satz der Naturlehre, dass das Rhinoceros vier Beine hat, eine Erkenntnis ist auch das Axiom der Geometrie, dass die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist. Ja, diese mathematische Grundwahrheit kann sogar bei Handlungen wie z. B. dem Suchen des kürzesten Weges von einem Dorfe zum andern einen guten Dienst leisten. Aber an sich lassen uns die beiden angeführten Sätze wie alle theoretischen Wahrheiten in demselben Zustande, worin wir vor der Erkenntnis waren: sie lassen uns kalt, sie bewegen uns nicht. Der in bequemen Umständen Befindliche aber, der in sich ein der Ausbildung fähiges und Nutzen verheissendes Talent findet, kann die Entwicklung desselben nicht als recht erkennen, ohne dass er diese in seinem Vermögen stehende Bemühung als notwendig ansieht. Der Notwendigkeit dieser Handlung aber, welche ein Objektives zu nennen ist, entspricht als ein bloss Subjektives die Achtung vor der Ausbildung seines Talenten und vor allen zu diesem Zweck mittelbar erforderlichen Bemühungen als ebenso vielen Notwendigkeiten. Dieser subjektive Antrieb der Achtung ist zwar ein der Lust, welche in dem ersten Merkmal abgesondert ist, vergleichbares, aber von dieser doch wesentlich verschiedenes Gefühl, ein, wie Kant VIII. S. 21 Anmerkung 2 sagt,

nicht durch Einfluss von Gegenständen auf unsere Neigungen empfangenes, »sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl.« Wir sind nunmehr zu einem dritten und letzten Merkmal wahrhaft rechtschaffener Handlungen gelangt, zu einem nicht nur absondernden, sondern gestaltenden Merkmal, welches Kant VIII. S. 20 in den Worten angiebt: »Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, (welche alles Subjektive und Objektive, kurz alles Materielle, und damit alle bloss natürlichen sinnlichen Beweggründe des rechten Thuns und Lassens rein absonderten, aber der erste die Idee der Pflicht selbst, der zweite diese Idee der Pflicht als Grundsatz, nach dem, und nicht nach Absichten, die Handlung z. B. der Reellität beschlossen wird, übrig liessen) würde ich so ausdrücken: Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz« d. h. für die rechte Handlung der Treue im Halten des Versprochenen, der Ordnung in seinen Geschäften, der möglichen Entwicklung vorhandener Talente, der Wohlthätigkeit nach Vermögen u. s. w. u. s. w. als Gesetz.

Schopenhauer hat in seiner Preisschrift über die Grundlage der Moral in § 4 »von der imperativen Form der Kantischen Ethik« einen Angriff auf Kants Vorstellung des Sittlichen als eines Gesetzes unternommen. Schopenhauers Verständnis von Kants Moralphilosophie ist ein nur oberflächliches; trotzdem jedoch ist seine Kritik für die Oberfläche von Kants Werk, die Form der Darstellung, nicht ganz ohne Verdienst und macht wenigstens auf nahe liegende Missverständnisse der Worte Kants aufmerksam. Aber hat Schopenhauer in dem Tadel jener Vorstellungsweise Kants wirklich Recht? Der Mensch gehört der Natur an und wird als ein Wesen dieser Sinnenwelt vermittelt der Erregung des Begehrungsvermögens in Lust und Unlust in Bewegung gesetzt. Das Begehrungsvermögen nun eines sinnlich-vernünftigen Wesens, wie der Mensch ist, mag wohl durch den äusseren Erfolg der Reellität, etwa den zwar langsam, aber stetig und sicher zunehmenden Wohlstand des Kaufmanns, erregt werden; ja, es kann sogar mit der Zeit die äussere Handlung reeller Bedienung für sich als eine Handlung der Ordnung,

als eine sichere stetige Gewohnheit etwas Reizendes für unser Begehrungsvermögen erhalten. Aber der mit Reellität verknüpfte Erfolg, das anmutende Äussere dieser Handlungsweise sind noch nicht die Reellität selbst, rein für sich, welche dieselbe bleibt, wenn sie auch mit Armut als Erfolg verknüpft und ohne alle Anmut wäre. Das Rechte selbst an und für sich wäre nun für den Menschen, ein sinnlich-vernünftiges Wesen, ohne alle Bewegungskraft, ja gar bei der Verbindung z. Bsp. mit der eben erwähnten Armut u. dgl. nur abschreckend, wenn nicht z. B. die reelle Bedienung der Kunden selbst demselben durch die Vernunft als ein Notwendiges vorgestellt und von dem Sinnenwesen Mensch mit Notwendigkeit als ein Gesetz geachtet würde. Dies ist nun in der That das Verhältnis des Menschen als eines sinnlich-vernünftigen Wesens zur Treue im Halten von Versprechungen und zu allem, was wir als Pflicht erkennen. Kants Vorstellung des Sittlichen als eines Gesetzes ist deshalb auch die von altersher in der Menschheit herrschende, ja die ausserhalb der Philosophie wohl allein gebräuchliche. Gefährdet wird sie nur dadurch, dass man die sinnliche Natur des Menschen übersieht, was gerade Philosophen gern gethan haben, und sich selbst und dem Menschen überhaupt einen Stand anweist, den er in Wirklichkeit nicht einnimmt.

Kant aber hatte der sinnlichen Natur des Menschen zum ersten Male und für immer durch die Kritik der reinen Vernunft ihre rechtmässige Stellung als unterster Grundlage in der Moralphilosophie verschafft, und aus diesem Grunde, nicht um der zehn Gebote des Moses und um der Theologie willen, wie Schopenhauer S. 122 seiner Schrift (2. Auflage) sehr mit Unrecht Kant schuld giebt, ist die »imperative Form« von Kant auch in die Wissenschaft eingeführt worden. Aus dieser ist sie zwar wie alles Gute, was die Kritik begründet hat, in der Gründer- und Schwindelperiode der deutschen Philosophie nach Kant nach Fichtes wahnwitziger Karrikatur der äusserlichsten Form des Kantischen Werkes wieder verdrängt worden. Aber auch hier gehörte Kants Nachfolgern nur die Stunde, Kant aber die ganze Zukunft. Denn Kant brachte auch hierin die Philosophie zuerst mit der gemeinen Menschenvernunft in Überein-

stimmung und machte sie aus einer gemeinschädlichen zu einer Angelegenheit, welche allgemein nützlich werden kann.

Auf dem Wege dahin, aber auch nur auf dem Wege sehen wir Plato, der im Philebus wenigstens die in der Erkenntnis des Rechten im Unterschiede von naturwissenschaftlichen und historischen Notizen gelegene Bewegungskraft gesehen hat, aber bis zur Vorstellung des Sittlichen als eines Gesetzes ist die Wissenschaft durch Plato doch nicht gelangt. Schopenhauer aber hat nicht nur den Zusammenhang von Kants praktischer Philosophie mit der theoretischen nicht erkannt. Er verfällt mit seiner Opposition gegen die imperative Form der Ethik auch dem berechtigten Vorwurf, den Kant VIII. S. 209 (100) gegen diejenigen erhebt, welche nur aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes thun oder nur aus Liebe zur Ordnung gerecht sein wollen. Das sei zwar sehr schön, meint Kant, »aber das ist, fährt er so bitter wie wahr fort, noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserem Standpunkte als Menschen angemessen ist, wenn wir uns anmaszen, gleichsam als Volontäre, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und als vom Gebote unabhängig bloss aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre.« Nicht Kant hat in seiner Moralphilosophie, wie Schopenhauer S. 132 spottet, »ein wenig an die lieben Engelein« gedacht, Kant von allen Moralisten am wenigsten. Bei Schopenhauers Opposition dagegen kann man sich in der That des Verdachts nicht erwehren, dass er trotz seines Pessimismus die bösen Mitmenschen und sich selbst ein wenig für Engel gehalten habe.

Das von Kant angegebene dritte Merkmal wahrhaft recht-schaffener Handlungen ist so gerechtfertigt. Der sittliche Gehalt rechter Handlungen besteht also einzig darin, dass sie nicht aus materiellen, subjektiven und objektiven, Beweggründen, sondern allein aus Achtung vor ihnen selbst an und für sich als notwendigen, als einem Gesetz geschehen.

In diesen drei Merkmalen reiner Sittlichkeit ist nun zwar bereits eine wertvolle Aufklärung über die Idee des Sittlichen

gewonnen. Eine Verwechslung wahrer Rechtlichkeit nicht nur mit offener Ungerechtigkeit, sondern auch mit dem für den Handelnden selbst weit gefährlicheren überzuckerten Gifte scheinbarer Rechtschaffenheit ist nicht mehr möglich. Aber ist damit bereits eine Wissenschaft begründet, welche denjenigen, die nie von Sittlichkeit gehört und von ihr keine Ahnung hätten, sichere Anweisung geben könnte, dieselbe in ihrem Leben auf Schritt und Tritt zur Verwirklichung zu bringen? Die Idee einer solchen wahrhaft praktischen Wissenschaft vom Praktischen muss dem Sokrates aufgegangen sein, als er nach Xenophon I. 1. 15 fragte, ob die Naturphilosophen, welche über die Natur des Weltalls grübelten und z. Bsp. von einem Urwasser, Urfeuer, Liebe und Hass und anderen letzten Gründen allerlei zu erzählen wussten, schon damit zufrieden seien, darüber, was es mit Winden, Regen, Jahreszeiten u. s. w. für eine Bewandnis habe, nur eine Meinung gewonnen zu haben. Ihm erschien Wissen nur dann dieses Namens würdig, wenn man durch das Wissen auch den Gegenstand desselben z. B. Winde, Regen nach Belieben hervorbringen könnte. Zu einem solchen praktischen Wissen aber sollte die bei den Griechen noch in den Windeln unkritischer märchenhafter Naturphilosophie liegende Naturwissenschaft ganz wider die Meinung des Sokrates, aber nicht wider Natur und Vernunft noch erheblich eher werden als das Wissen vom Praktischen, welches Sokrates so stolz den älteren Forschern entgegenstellte. Denn die Naturwissenschaft hatte längst durch Erfindung der Elektrisiermaschine um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gelernt, selbst Blitz und Donner zu machen, was dem Sokrates als eine wahnsinnige Einbildung und als ein vermessenes Unterfangen des Menschen erschienen wäre, als endlich Kant im letzten Viertel des Jahrhunderts durch seine Kritik das Wissen vom Praktischen wahrhaft praktisch machte. Und auch diese Leistung Kants ist zunächst wieder wie das Leuchten eines Blitzes vorübergegangen. Wäre es nicht, wie hätte im Jahre 1883 ein deutscher Jurist, R. von Ihering, im zweiten Bande seines Werkes »der Zweck im Recht« sich veranlasst sehen können, ohne Philosophie und ohne Kritik aus freier Faust plötzlich die Ethik zu »einer prak-

tischen Wissenschaft« machen zu wollen, wozu sie in Wahrheit und in weit zulänglicherer Weise, als Ihering vermag, schon vor hundert Jahren durch Kant umgeschaffen ist? Dass und wie dieses bewerkstelligt werden kann, ist zunächst noch in diesem Kapitel zu erörtern.

Zu der Erkenntnis der Merkmale wahrhafter Rechtschaffenheit gelangten wir, indem wir von Kants einleitendem Beispiel scheinbarer Ehrlichkeit eines bloss klugen Kaufmanns ausgingen. Giebt uns nun der Erfolg dieses Verfahrens nicht den Fingerzeig, dass wir hoffen dürfen, die Idee der Rechtschaffenheit und Tugend vollständig ihrem ganzen Gehalte nach in die Macht der Wissenschaft zu bringen, wenn wir noch einen Schritt weiter, über scheinbare Ehrlichkeit hinaus, bis zu offenbarer Unehrlichkeit zurückgehen? Denn gegen scheinbare Redlichkeit kann ja nur die wahrhafte echte deutlich abstechen; der volle Gehalt der Tugend aber vermag sich erst von dem dunklen Hintergrunde offener Unredlichkeit scharf und hell abzuheben. Dieser Hintergrund aber ist von jener ersteren Folie gar nicht so verschieden, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Denn die scheinbare Reellität des bloss klugen Kaufmanns ist ja nur ein ganz zufälliges Produkt der Berechnung des eigenen Vorteils, »weil, wie Kant in der Vorrede zur Grundlegung VIII. S. 6 sagt, der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmässige, mehrmalen aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird.«

Was mehrmalen geschehen wird, das sei geschehen: unser bloss kluger Kaufmann habe seinen unerfahrenen Käufer betrogen. Diese Handlung musste ihm für ihn selber gut, wenigstens als für den gegebenen Moment am meisten empfehlenswert erscheinen; sonst hätte er sich nicht zu ihr überreden können. Vom Standpunkte seiner Glückseligkeit, der augenblicklichen Lust wie der dauernden Zufriedenheit, obgleich letzteres nicht wahrscheinlich ist, möge nun nicht das Mindeste gegen sein Verhalten einzuwenden sein; aber kann er es auch von irgend einem anderen Standpunkte aus gut heissen und wollen? Wir sagen nicht: des betrogenen und gewiss nicht mit seinem Wissen und Willen betrogenen unerfahrenen Käufers, nicht einmal jedes

beliebigen, unbetheiligten Dritten, sondern auch nur von seinem eigenen als eines vernünftigen Wesens aus, welches mit Ruhe reelle Bedienung der Kunden als recht und Übervorteilung als unrecht erkennt? Er kann also den Betrug, den Grundsatz des betrügerischen Verhaltens, nicht als ein allgemeines Gesetz wollen, und er will ihn in der That auch gar nicht als solches, sondern einzig und allein als eine Ausnahme für ihn, zu Gunsten seines eigenen Wohlbefindens. Es ist wirklich, wie Kant VIII. S. 51 sagt: »Wenn wir auf uns selbst bei der Übertretung einer Pflicht achthaben, so finden wir, dass wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime (der Grundsatz dieses Verhaltens) ein allgemeines Gesetz werden; denn das ist uns unmöglich; sondern das Gegentheil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns oder auch nur für dies Mal, zum Vorteil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen.«

Das Halten eines festgesetzten allgemeinen Preises für jedermann dagegen kann, ja muss auf dem Standpunkte nicht nur jedes beliebigen, unbetheiligten Dritten, sondern auch auf dem des Kaufmanns selbst, welcher natürlich der eigenen Bereicherung wegen und nicht zum Besten der Mitmenschen sein Geschäft angefangen hat und führt, ja sogar auf dem eines Käufers, der die Waren am liebsten geschenkt haben möchte, gebilligt werden, weil es als eine rechte Handlung von jedermann und also auch von dem Käufer zu erkennen ist. Der Grundsatz dieses Verfahrens kann mit notwendiger Einstimmung aller Menschen als vernünftiger Wesen, aller vernünftigen Wesen, die wir uns denken mögen, als ein Gesetz und also als ein allgemeines Gesetz vorgestellt werden.

Hieraus nun erhellt, dass wir mit Sicherheit und Genauigkeit anzugeben vermögen, von welcher Beschaffenheit der Grundsatz des Verhaltens wahrhafter Rechtschaffenheit sein muss, die äusseren Handlungen mögen sein, welche man will, diejenigen einer Frau oder eines Mannes, eines Armen oder eines Reichen, eines Knechtes oder eines Königs. Der Grundsatz wahrer Rechtlichkeit kann auch als ein allgemeines Gesetz gedacht und gewollt werden, derjenige der Unred-

lichkeit nur als eine Ausnahme von einem allgemeinen Gesetz.

Nun bilden klare bestimmte Grundsätze gleichsam die Brücke zwischen dem Objektiven, dem Rechten und Unrechten der gemeinen Vernunftkenntnis, und dem Allersubjektivsten im menschlichen Gemüte, dem Allerzartesten, welches sich im Leben allmählich zu bilden vermag, aber um seiner Zartheit willen auch so leicht verletzlich und so bald zu verderben ist, dem Gefühl des Rechten und Unrechten, dem sittlichen Takt. Klare Grundsätze dienen diesem Weichen und Schwankenden zum festen Rückgrat und machen es erst recht zuverlässig und brauchbar für das Leben. Klare Grundsätze sind das Licht, welches der Mensch an der Sonne des Rechten und Guten entzündet und durch welches er sich seinen Weg durch das Dunkel des Lebens erleuchtet. Von diesem Mittleren aber, den Grundsätzen des Thuns und Lassens, ist, wie wir soeben gesehen haben, eine Wissenschaft möglich, welche sichere Anweisung giebt, dieselben genau zu bestimmen. Es ist Kants erstes wesentliches Verdienst um die praktische Philosophie, die nächste Wissenschaft in derselben zum ersten Mal und für immer auf dieses Mittlere konzentriert zu haben. Die allgemeine Beschaffenheit der Grundsätze reiner Sittlichkeit aber ist, wie wir soeben entwickelt haben und wie Kant VIII. S. 22 sie zum ersten Mal formuliert: »ich soll niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.«

Man mag die gemeinsten wie die seltensten Lagen des Lebens nehmen, immer wird man an dieser Formel eine Anleitung finden, die dasjenige, was in Ansehung der Pflicht zu thun ist, genau bestimmt und nicht verfehlen lässt. Die kläglichen aller kläglichen Geschöpfe in Menschengestalt traf Stanley auf seinem berühmten Zuge quer durch den dunkeln Weltteil im Oktober 1876 in dem Distrikt Uhombo im äquatorialen Afrika an. Er sagt von ihnen, dass sie ihm Zweifel erweckten, ob sie wirklich Menschen seien. So ärmlich und tief erniedrigt erschienen sie ihm in ihrem Schmutze, ihrer Hässlichkeit und

unanständigen Nacktheit. Den Grundsatz eines solchen Schmutzes mochte nun jedes dieser armen Geschöpfe, wenn sie überall wussten, wie schmutzig sie waren, sich allenfalls unter der Voraussetzung »einmal ist keinmal« erlauben; wäre aber ein jeder dieser Ärmsten fähig gewesen, den Grundsatz des Schmutzes am eigenen Leibe als allgemeines Gesetz klar und deutlich vorzustellen und die infolge davon notwendig eintretende, jene schwarze Wirklichkeit, in der es lichtere Ausnahmen zufällig geben mochte, noch weit übersteigende gründliche Versauung der ganzen vernünftigen Natur und Menschheit, sie hätten, hierdurch aufgeschreckt, das von Urvätern her gewohnte Gutheissen des Schmutzes mit dem Grundsatz grösstmöglicher Reinlichkeit alsbald vertauschen müssen. Ein solcher Grundsatz aber, von jedermann für sich gewollt, muss die Reinlichkeit mehr als alle Badeanstalten der Welt befördern. Die Voraussetzung dieses Grundsatzes aber lautet entgegengesetzt von demjenigen der Unreinlichkeit: einmal ist allemal. Und wie die Wilden von Uhombo durch die Formel Kants zur Reinlichkeit angeleitet würden, so dass Stanley bei dem nächsten Wiedersehen sie nicht wiedererkennen und den zwingenden Einfluss eines sichtbaren grossen Königs wie des Mtesa, des reformatorischen Kaisers von Uganda, nicht nur denjenigen der unsichtbaren Königin gemeiner Menschenvernunft, vermuten würde, so könnte der talentvolle Wohlhabende unter dem Eindruck dieser Formel nicht bei seinem blossen Indentaghineinleben und einem allein geniessenden Dasein wie zuvor verbleiben. Denn als allgemeines Gesetz kann er den Grundsatz seines Schlaraffenlebens nicht wollen, ohne ein allgemeines Verkommen der in die menschliche Natur gelegten kostbaren Gaben zu wollen, einen Zustand, bei dem er sogar auch die Vergnügungen und Genüsse, die er sucht und welche ja Entwicklung und sorgfältige Pflege von allerlei Talenten zur Bedingung ihres Daseins haben, nicht finden würde. Mit dieser Formel aber würde sich auch in Widerspruch setzen, wer im Elend seinem Leben durch Selbstmord ein Ziel zu setzen beabsichtigt. Denn er mag zwar mit Recht dies für weit angenehmer halten als, das Leben in unendlichen Widerwärtigkeiten und unter hoffnungslosem Gram fortzusetzen.

Aber kann er diesen Grundsatz der Flucht aus dem Leben vor den Widerwärtigkeiten desselben und, wenn der Geschmack an demselben infolge irgend welches Missgeschicks vergangen ist, auch als ein allgemeines Gesetz wollen? Die Menschheit durch seinen Willen und, soweit auf ihn ankommt, als eine Reissarmee statt einer Reichsarmee, was sie sein sollte?

Aber nicht nur in solchen gemeinen Lagen des Lebens bewährt sich die Formel Kants als eine sichere Lehrerin der Pflicht. Nach ihr und auch nur nach ihr konnten mit Gewissheit einzige Thaten unter einzigen Umständen ins Werk gesetzt werden. Auch ein Stanley musste den Grundsatz seines kühnen Zuges quer durch den dunkeln Weltteil, welcher die Kunde von der Erdoberfläche bereichern und neue Handelswege erschliessen sollte, als ein allgemeines Gesetz in seiner Lage wollen können, wenn er ihn mit Gewissheit und Ruhe wagen wollte. Nur dass er sich in einer seltenen einzigen Lage befand, die nur wenige verstanden und die kaum ein anderer zu beurteilen vermochte. Und wie einzige Thaten mit Gewissheit nur nach dieser Formel zu unternehmen sind, so leitet dieselbe auch mit Gewissheit zu einzigen Thaten als zu Notwendigkeiten hin. Oder musste nicht ein Immanuel Kant mit seiner vielseitigen Ausbildung und gründlichen Vorbereitung in den verschiedensten Wissenschaften, mit seiner erprobten Kraft der Einsicht und des Denkens den Grundsatz, der gänzlich verkommenen höchsten Wissenschaft, der Philosophie, durch eine gründliche Prüfung des Vermögens der Vernunft zu derselben nach Kräften aufzuhelfen, als ein allgemeines Gesetz in seiner Lage erkennen und wollen? Zu diesem Unternehmen gerade scheint zwar nicht weniger als die Formel von 1785 die erste Formulierung der Pflicht, welche Kant im Jahre 1763 gab, Anleitung zu erteilen, die Regel: thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, welche Kant I. S. 109 den ersten formalen Grund aller Verbindlichkeit zu handeln nennt. Aber abgesehen davon, dass diese Formulierung gar nicht dasjenige unmittelbar angiebt, was zu unterlassen ist, und dass sie nur vom äusseren Thun redet, so steht sie hinter Kants Formel von 1785 auch wesentlich dadurch zurück, dass z. B. die Pflicht, das Leben zu erhalten, nicht ohne

einige Künstelei daraus abzuleiten ist. Dagegen kann ich eben so wohl auch wollen, mein Grundsatz, vor keinen Trübsalen aus dem Leben zu weichen, solle ein allgemeines Gesetz werden und nur dies auch als allgemeines Gesetz wollen, wie ich dies auch von dem Grundsatz wollen kann, das Leben nicht für der Güter höchstes zu halten und nicht um des Lebens willen, z. B. als Soldat im Kriege, die Gründe des Lebens preiszugeben. Hier wie dort ist es ein allgemein wünschenswerter Zustand des Daseins, zu dem der Grundsatz des Willens den Schlüssel der Eingangspforte enthält. Kants Formel von 1785 aber ist in der That nur ein allgemeiner handlicher Ausdruck des Prinzips der Pflicht der Lebenserhaltung wie des Lebenseinsatzes, kurz aller Pflicht.

Wir haben hier zu zeigen versucht, was, wie Kant VIII. S. 24 f. sagt, leicht zu zeigen wäre, was er aber nicht zeigt, wie die Vernunft »mit diesem Kompass (des gemeinen Prinzips der Sittlichkeit, den sie wirklich vor sich hat, nur nicht in dieser allgemeinen Form) in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmässig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und dass es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein.« Kant hebt hier hervor, dass die Kenntnis dessen, was zu thun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache ist. In dieser Beziehung hatte er schon vorher gesagt, dass es gar keiner weit ausholenden Scharfsinnigkeit bedürfe, um zu erkennen, »was ich zu thun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei.« »Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefasst zu sein, frage ich mich nur: kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde?« VIII. S. 24. Und in der That, wo muss man studiert haben, um die Erhaltung des Lebens unter den widrigsten Umständen und gerade unter ihnen, Wohlthätigkeit, wo man kann, Sicherung der eigenen Glück-

seligkeit zur Vermeidung von Versuchungen als Pflichten zu erkennen, und einer wie langen Lehrzeit bedarf der angehende Kaufmann, um einzusehen, dass reelle Bedienung von jedermann und nicht Überteurung unerfahrener Käufer recht und pflichtmässig ist? Vielmehr einzig schwierig zu bestimmen ist, bei welchem Verhalten der Kaufmann sich am besten befinden wird. Das aber ist eine gänzlich andere Frage. Die ganze lange Lebenszeit reicht nicht aus, um diese schwierigste aller Wissenschaften, die Glückseligkeitslehre, auszulernen. Man wird nicht einmal mit dem Kapitel, ob und wann der Selbstmord vom Standpunkte der Annehmlichkeit und der Glückseligkeit aus der Erhaltung des Lebens vorzuziehen sei, zu Ende kommen, und wenn man Methusalems Alter erreicht.

Aber irren wir uns nicht doch mit Kant, wenn wir die Entscheidung über sittliche Güte des Wollens nach dem von Kant formulierten Richtmasze der Vernunft für eine gemeine Sache und als eine Obliegenheit von jedermann ansehen? So scheint es fast, wenn wir z. B. demjenigen Denker glauben, an den sich in dem Zusammensturz des Babelbaus der nachkantischen Philosophie in Deutschland als an eine kleine Säule, die aus dem Ruin wieder aufgerichtet ist, »auch diese schon geborsten«, in den letzten Jahren nicht ganz wenige, wenn auch nur ganz wenig, halten. Lotze sagt in den »Grundzügen der praktischen Philosophie«, welche nach Diktaten aus seinen Vorlesungen von Freunden, aber schwerlich zu dem dauernden Ruhme ihres Meisters, 1882. veröffentlicht sind, S. 6, dass durch Kants Formel »die Entscheidung über Recht oder Unrecht in einem einzelnen Falle, wo wir zum Handeln genötigt sind, wieder von einer sehr schwierigen Überlegung und Berechnung der Folgen abhängig gemacht« werde, »die der von uns hier gewählte Grundsatz für den ganzen Zusammenhang der Welt haben würde.« Als wenn bei Kant im mindesten von der Berechnung unbekannter wirklicher Folgen des Grundsatzes unreeller Bedienung als eines allgemeinen Gesetzes in dem wirklichen »ganzen Zusammenhang der Welt« die Rede wäre und so Sittlichkeit auf ein Vermögen der Wahrsagerei gegründet würde!! Als wenn auch nur an eine »sehr

schwierige Überlegung und Berechnung wirklicher Folgen gedacht werden könnte, da der als allgemeines Gesetz gedachte Grundsatz darum doch nicht sofort ein in der Welt allgemein geltendes Gesetz ist!!

Der wahrhaft reelle Kaufmann sieht gerade nach Kant wie in Wirklichkeit ganz vom wirklichen Weltlauf ab und fragt nur: kann ich auch wollen, dass der Grundsatz, einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann zu halten, ein allgemeines Gesetz werde? Dieser Erwägung der notwendigen, aber nur gedachten Folgen des als ein allgemeines Gesetz vorgestellten Grundsatzes aber ist der Beschränkteste, wenn er nur bei sich ist, fähig. Kann er nun jene Frage mit ja beantworten, so hat er sich damit vergewissert, dass sein Wollen sittlich gut ist. Nur dazu aber soll und kann die Erwägung dienen, wenigstens nach Kant, der freilich in seiner Formel etwas ganz Anderes sagt, als Lotze ihn sagen lässt. Denn bei Lotze lautet »Kants Formel: Du sollst so handeln, dass die Maxime Deines Handelns sich zur allgemeinen Gesetzgebung eignet.« (S. 6). Hätte Kant dies gesagt, so würde man ihm in der That nicht mit Unrecht die Hiebe zuerkennen, mit denen Lotze nun nur seine eigene Wenigkeit straft. Denn statt nur eine sichere Anweisung in jedermanns eigenster Angelegenheit zu geben, hätte Kant ja denjenigen, der sich vielleicht nicht einmal selber die Schuhriemen auflösen kann, verleitet, sich nicht nur mehr um des Nachbars Garten als um sein eigenes Haus zu kümmern, sondern sogar höchst albern in seinem Thun auf Gesetze für alle Menschen, ja für alle möglichen Welten zu sinnen. Es würde also mit dem Tadel, dass Kant Politik und Moral verwechselt und aus jedem Menschen einen Kannegiesser und Bierphilister gemacht habe, noch viel zu wenig gesagt sein.

Die Vergewisserung aber vom eigenen Wollen und seiner Güte, welche Kants Formel, niemals anders zu »verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden,« einzig und allein jedermann zumutet, ist nicht mehr, als jeder gewissenhafte Mensch sich selber zumutet, und ist, wie gesagt, gar nicht zu viel gefordert. Die Rückbeziehung auf den handelnden Men-

schen also in den Worten Kants, den wahren Endzweck aller Erweiterung und Verallgemeinerung gewählter Grundsätze, gerade das Wichtigste in Kants Formel, hat Lotze ganz übersehen, die Worte: »dass ich auch wollen könne.« Ja, ja, kleine Worte sind oft von grösserer Bedeutung, als grosse Weise meinen.

Hätte Lotze die Sätze Kants studiert, statt sie nur zu kritisieren, oder auch nur ein wenig mehr überlegt, was er diktierte, so würde er auch nicht einmal versuchsweise als eine Kritik Kants gedacht und geschrieben haben, was wir bei ihm in der zweiten Auflage derselben Schrift von 1884, welche nach früheren Diktaten des Verfassers gedruckt ist, S. 10 lesen: zur Verallgemeinerung eigne sich der Grundsatz, jedem das Seinige zu nehmen, ebenso gut als der andere, jedem das Seinige zu lassen (!!). Der Leser wolle, um sich von der gänzlichen Unsinnigkeit und Abgeschmacktheit dieses Satzes sofort zu überzeugen, nur den Zustand der gegenseitigen Ausplünderung bis aufs Hemd als notwendige Folge des zum allgemeinen Gesetze erweiterten Grundsatzes, jedem das Seinige zu nehmen, neben den zunehmenden Wohlstand aller nach dem entgegengesetzten Grundsatz als einem allgemeinen Gesetze stellen. Ein solcher wünschenswerter Zustand wie der letztere ist als notwendige Folge zu denken, zumal wenn, wie es sein soll, der Grundsatz der Wohlthätigkeit und Hilfeleistung, wo man kann, noch hinzu als allgemeines Gesetz aufgenommen wird. Verwechslung der notwendigen, aber bloss gedachten, Folgen eines Grundsatzes, der als allgemeines Gesetz ja bloss gedacht wird, mit der unbekannt wirklichen Zukunft, Verwechslung einer einfachsten Methode, sich der Güte des eigenen Wollens zu vergewissern, mit einer äusseren Weltgesetzgebung, endlich das Aushecken eines unqualifizierbaren Unsinnns zur Verhöhnung und Widerlegung einer tiefen und einfachen Wahrheit — das sind die feinen Bestandteile dieses Filzes der Lotzeschen Kritik Kants. Kant wäre wahrlich ein grosser Tropf gewesen, wenn er dasjenige gelehrt hätte, was ihn seine Kritiker meistens haben lehren lassen.

Es geht freilich nicht an, Kants Schriften in der Diagonale zu lesen wie eine Zeitung. In Kants Formel ist jedes Wort

wohl erwogen; hätte Lotze ihr so sorgfältig nachgedacht, wie sie von Kant bedacht war, so würde er gefunden haben, dass Kant nicht durch seine Formulierung des Richtmaszes der gemeinen Vernunft ein Leichtes »sehr schwierig« gemacht, sondern durch sichere Fassung vielmehr zuerst in eine handliche Form gebracht hat, bequem zum Gebrauch, ja auch zum Disputieren, um an Worte Kants (VIII. S. 26) zu erinnern. Diese Einsicht müsste Lotze bewogen haben, seinen Verstand in den Dienst wahrer Wissenschaft in der praktischen Philosophie zu stellen, statt, wie er nun gethan hat, seinen armen Zuhörern ein Dutzend »Grundsätze des Handelns« zu diktieren, von denen man sich verwundert fragt, in welchem Trödelgeschäft der gute Mann dieselben aufgelesen haben mag. Ob es ein richtiges Dutzend ist, hat der Verfasser dieser Schrift nicht nachgezählt, aber glaubt es Lotze auf seine Versicherung. Aber dass irgend ein anderes als das weiland Lotzesche Gewissen dieselben je diktierte, ist im höchsten Grade zu bezweifeln, obgleich Lotze fast bei jedem den Kuckucksruf wiederholt: »das Gewissen sagt.« Oder sagt irgend ein Gewissen auf Gottes weiter Erde, was das Lotzesche S. 11 sagt: »Du sollst überhaupt handeln.«? Oder dass »Wärme des Herzens allein löblich und jede Gleichgültigkeit zu tadeln« ist; — oder dass alles, was einmal ist, in seiner besonderen Natur zu schonen »und nicht grundlos zu ändern« ist? Und das hiess 1880 in Deutschland Moralphilosophie! Hat Kant nicht noch heute Recht, dass andere Völker als die Griechen über sittliche Gegenstände niemals mehr als geschwätzt haben? Wenn Lotze statt seines Miniaturgewissens Kants Formel etwas gründlicher studiert hätte, es wäre barer Gewinn für die Studenten und die Welt gewesen.

Aber wengleich trotz Lotze Kants Formel dem Menschen durchaus nicht mehr zumutet, als jeder gewissenhafte Mensch sich für seine Lebensführung auferlegt, kann eine solche abstrakte Formel wie diejenige Kants zu allem demjenigen Anleitung geben, was der Mensch in den unberechenbar mannigfaltigen, unvorhersehbaren Lagen des wirklichen Lebens, im Kampf mit Neigungen und Leidenschaften, zu thun und zu lassen hat? Der wahre Antrieb zur Gerechtigkeit und Menschenliebe, sagt uns Schopen-

hauer in seiner Preisschrift über die Grundlage der Moral (2. Auflage) S. 186, indem er sich damit gegen Kant wendet, dessen praktische Philosophie er eben vorher in seiner Weise abgefertigt hat, müsse etwas sein, »das wenig Nachdenken, noch weniger Abstraktion und Kombination erfordert,« das — — bloss auf anschaulicher Auffassung beruhe und unmittelbar aus der Realität der Dinge sich aufdränge. Ja, ja, man möchte am liebsten, ohne einen Fuss aufzuheben, ins Paradies hineingetragen werden! Wenn aber Schopenhauer, indem er den Ethikern den Rat erteilt, »sich erst ein wenig im Menschenleben umzusehen,« ehe sie Ethik begründen, bloss sagen wollte, dass Kants Formel sich nicht so wie in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« schon in der gemeinen Vernunft vorfinde, so würde er nichts Anderes als Kant selber behaupten. Kant sagt VIII. S. 24, dass die gemeine Vernunft sich ihr Prinzip »nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt,« obgleich sie dasselbe, wie er hinzufügt, »jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmasze ihrer Beurteilung braucht.«

Kant hat auch durchaus nicht die Einwirkung der Erkenntnis des Rechten und Unrechten auf das menschliche Gemüt, die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für diese Einwirkungen, das bis zu einer grossen Zartheit zu entwickelnde Gefühl für das Sittliche, das auf der Oberfläche der menschlichen Seele sich leicht mit allen möglichen Wallungen des Gemüts vergesellschaftet, verkannt und gering geschätzt. Aber obgleich er noch 1765 (I. S. 296) »die Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen' — — ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, leicht und richtig erkannt werden« liess, so ist er später zu einer richtigeren Schätzung des oft überschätzten »moralischen Gefühls« gelangt. Er hat erkannt, dass dasselbe eine bloss Wirkung, nicht schon letzte Ursache ist und dass es ein bloss Subjektives ist. Und in der Vorrede zu den »metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre« 1797 (IX. S. 219) sagt er mit Recht: es »gründet sich kein moralisches Prinzip, wie man wohl wähnt, auf irgend ein Gefühl, sondern ein solches Prinzip ist wirklich nichts Anderes als dunkel gedachte Metaphysik,

die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt.« Begriffe a priori, die gleich den Grundwahrheiten der Mathematik nicht aus der Erfahrung stammen, sondern nur in der Erfahrung, und zwar in sehr verschiedenem Grade der Vollkommenheit und vielleicht nie vollkommen, zur Darstellung kommen, sind die Grundlage der Sittlichkeit. Den ersten klaren und bestimmten Ausdruck der dunkeln Vernunftidee reiner Sittlichkeit aber, welche bis dahin nie aus der Umklammerung durch die mannigfaltigsten Leidenschaften, Gefühle und Kräfte der menschlichen Natur herausgekommen und öfter unter ihnen verkommen war, hat die Wissenschaft und die Menschheit durch Kants erste Formel erhalten. Es ist ein unvergängliches Verdienst nicht nur um die Wissenschaft, sondern um die Sittlichkeit des menschlichen Geschlechts, welches sich Kant dadurch erworben hat. Denn was unter die Füße getreten wird, das vermag der Mensch nicht mehr nach seinem wahren Werte zu schätzen, und wenn es das Höchste wäre; nun aber hat Kants mächtige Hand die Fahne aus dem Gewühl und Staub emporgerissen und lässt sie hoch über die sie umtobende Menge, die Menschheit, und ihre Leidenschaften und Begierden, die niedrigsten und die höchsten Bestrebungen, die aber alle nicht an die reine Vernunft hinanreichen, hinflattern als ein vorwärts, aufwärts weisendes Zeichen.

In dem zuletzt aus der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« angeführten Satze aber sagt Kant genau der Wahrheit gemäsz zweierlei von seiner Formel aus: dass sie neu und doch nichts Neues ist, da sie in Wahrheit nur dasjenige ist, was die gemeine Menschenvernunft »jederzeit wirklich vor Augen hat.« Es ist dasselbe, was Kant in der bei den Auslegern Kants oft, aber ohne merklichen Nutzen für sie selbst, angeführten Anmerkung zur Vorrede der Kritik der praktischen Vernunft dem Rezensenten, der etwas zum Tadel der »Grundlegung« sagen wollte, erwiderte. Er habe, sagt Kant VIII. S. 111 (7), es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben möge, indem er meine, dass von Kant darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden sei. »Wer wollte aber auch, fährt Kant fort, gewiss zur Ver-

wunderung seines in der Sittenlehre, der alten Domäne der Phantasie, allein an Erfindungen, und zwar die allerseltsamsten, gewöhnten Rezensenten, einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiss, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen lässt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.«

Steht es aber so mit Kants Formel, dass sie nur ein neuer genauer Ausdruck einer nicht neuen Sache ist, so muss sich auch wenigstens eine annähernde Bestätigung und zum mindesten die Spur eines Gebrauchs der Formel in der Erfahrung, wenn auch nicht immer in gleicher und nie in vollständiger, ganz unmissverständlicher Deutlichkeit, finden. In der That endet der erste wahre Physiker in der Moralphilosophie, der in der Analytik der Kritik der reinen Vernunft zu einer rationellen Physik der menschlichen Handlungen in echt kritischen Grundsätzen sicheren Grund legte, ehe er zur Metaphysik der Sitten überging, seine »populäre Moralphilosophie« mit einem Blick auf Natur und Erfahrung. Nicht nur in dem schon angeführten Satze VIII. S. 24, sondern bereits S. 22, wo Kant sagt, dass die gemeine Menschenvernunft »das gedachte Prinzip (welches Kant nur formulierte) jederzeit vor Augen« habe. »Die Frage sei z. B., fährt Kant zum Beweise seiner Behauptung fort: darf ich, wenn ich im Gedränge bin, ein Versprechen thun in der Absicht, es nicht zu halten? (S. 22).« »Um mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, antwortet Kant sich selber auf der folgenden Seite unten, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmässig sei, auf die aller kürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, dass meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten soll, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Ver-

sprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, dass ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlung anderen vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben oder, wenn sie es übereilterweise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden; mithin müsste meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören.«

Die vollständige Anführung dieses Kantischen Beispiels hätten wir uns hier nach der vorhergehenden ausführlicheren Erläuterung der Anwendbarkeit und Fruchtbarkeit der Formel durch Beispiele sogar ersparen können. Aber sie beweist nicht nur aufs deutlichste, dass Kant bei seinen Abstraktionen, an deren Eingang wir erst stehen und in denen er sich in eine Höhe erhoben hat, wie vielleicht nie ein Menscheng Geist vor ihm, immer die Erde und den Wandel der Menschen auf Erden im Auge behalten hat. Sie mag auch dem Leser zeigen, dass wir den unbesonnenen, thörichten Angriff Lotzes auf Kants Formel soeben ganz in Kants Geiste abgeschlagen haben. Warum hat Lotze sein famoses Gewissensdiktat, dasjenige, »was einmal ist und seine besondere Natur für sich hat, in dieser zu schonen und nicht grundlos zu ändern«, nicht auch auf Kants Moralphilosophie angewendet? Oder gilt diese prächtige, obwohl etwas schwächliche Tugend der, wie sie auch genannt wird, »allgemeinen Pietät« nur der Konservierung desjenigen, was keine Pietät verdient?

Indem nun Kant in dem ersten Abschnitt der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« über die Feststellung und Sammlung der bestimmten Merkmale, negativer und positiver Merkmale, reiner Sittlichkeit durch die Formulierung des Prinzips aller Pflicht noch hinausgeht zur Begründung einer wahrhaft praktischen Wissenschaft vom Praktischen, hat er, wie bereits zuvor angedeutet wurde, die kühnsten Träume eines berühmten lebenden deutschen Juristen über dessen Hoffen und Verstehen

hinaus erfüllt. Nämlich des Herrn von Ihering, der im Jahre 1883 mitten in der Ausarbeitung eines Buches sich urplötzlich berufen fühlte, in einem flugs zu einem dicken Bande dieses Buches erweiterten Kapitel die Moral zu reformieren. Denn »die Möglichkeit einer Anleitung zur Erziehung des sittlichen Willens«, welche R. von Ihering im zweiten Bande seines Werkes »der Zweck im Recht« S. 130 von der »Ergründung des Bildungsprozesses des sittlichen Willens« für die Ethik hofft, hat ihr in Wahrheit bereits Kants Formel verschafft. Diese lehrt in der That in jeder Lage des Lebens die gehörige Rechtschaffenheit und Tugend mit Sicherheit bestimmen, Stanley und Kant, wie wir sahen, in ihren ungemeinen Verhältnissen nicht weniger als den Krämer hinter seinem Ladentisch und den hoffnungslos Kranken auf seinem Schmerzenslager. Der Letztere kann, wenn ihm jede Art von Thätigkeit durch die Umstände versagt ist, immer noch eine sittliche Stärke als Tapferkeit beweisen, von der Kant mit Recht IX. S. 254 sagt, dass sie »die grösste und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht.« Was dieser Kranke also zu bewähren vermag, ist, obwohl äusserlich etwas ganz Anderes, doch gar nicht weniger als, was der Kaufmann, was Kant und Stanley bewähren konnten, wenn auch der Mensch mit Recht sich andere Pflichten als die der Geduld und des ruhigen Ausharrens bis ans Ende wünschen mag. Kants Formel also in Wahrheit darf der Kenntnis der Lebensbedingungen der Tiere verglichen werden, von der Ihering S. 130 sagt, dass sie die Wissenschaft instandsetze, in den Palmenhäusern des Nordens die Palmen der Tropen und in den Aquarien des Festlandes die Tierwelt der Meere zur Reife zu bringen und fortzupflanzen, indem sie künstlich deren Lebensbedingungen herstelle.

Ja, in Kants Formel von 1785 liegt bereits viel mehr in Wirklichkeit vor, als Ihering der »Ethik der Zukunft« als »hohe und erhebende Aufgabe« zutraut, nämlich »nationale Pädagogik«, der wichtigste Zweig der sozialen Politik, zu werden. Denn nach Kants Formel vermag sich nicht nur der Berliner, nicht nur der Deutsche, sondern auch der Däne, nicht nur der Eskimo, sondern auch der Neger, kurz jeder Erdbewohner, ja nicht allein

der Bürger dieser kleinen Erde in jeder bereits bekannten und noch unerhörten Lage des Lebens sicher zu orientieren. Von Kant ist der Grund einer »Anthroponomie«, wie er IX. S. 254 sagt, »welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird,« gelegt, einer Moral für Weltbürger, nicht nur einer Moral für Deutsche und Engländer.

Dass aber Ihering bei seiner Begeisterung für die Ethik der Zukunft, die sogenannte »Königin unter den Gesellschaftswissenschaften«, einen Vorgänger wie Immanuel Kant nicht nennt, das hat seinen Grund darin, dass er ihn leider nicht kennt. Er ist erst jetzt, wo er plötzlich und zufällig von der Jurisprudenz aus, als sei das möglich, die Moral zu reformieren unternimmt, an die Philosophie geraten. Und warum so spät? Er sagt es uns selbst in der Vorrede zum ersten Bande seines Werkes (IX.): er hat in einer Zeit gelernt, wo die Philosophie bei uns in Misskredit gekommen war. Er nennt den Namen Hegels, der ja freilich den Höhepunkt des äusseren Glanzes der nachkantischen Philosophie bezeichnet. Die Thatsachen des Eingeständnisses eines Schriftstellers über Moral, dass er nichts von Philosophie wisse, und zugleich des Unternehmens desselben Mannes, die Moral neu zu begründen, reichen aus, um ein grosses lehrreiches Buch voll bitterer Wahrheiten über die deutsche Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts zu schreiben. Aber ob Unkenntnis der Philosophie und namentlich der Kritik Kants und Kenntnis des Römischen Rechts und der Jurisprudenz bereits genügen, wahre Wissenschaft der Sittenlehre, um welche sich Jahrtausende und die grössten umfassendsten Köpfe der Menschheit, ein Plato und Aristoteles, ein Zeno und Epikur, vergebens bemüht haben, aus dem Erdboden zu stampfen?

Würde wohl Ihering, wenn er auch nur so viel, wie wir bis hierher kennen gelernt haben, von Kants praktischer Philosophie wüsste, mit ruhigem Gewissen haben schreiben können (S. 132), dass die Ethik, um die Königin der menschlichen Wissenschaften zu werden, »den erborgten Flitterstaat der absoluten Wahrheit« von sich werfen und sich aus der Nebelregion der Spekulation auf die Erde herablassen müsse? Gewiss nicht. Denn Kants Formel, welche den Neger und den Eskimo, den

Kaiser und den Schuhputzer in jeder Lage des Lebens in Ansehung aller Pflicht mit Sicherheit anleitet, ist eben deshalb von den Unterschieden des Raumes, des Klimas und der Rasse unabhängig. Und nicht nur dies. Sie bleibt gleich wahr, ob sich nun Menschen derselben von jeher bedient haben, wie es bis zu einem unbestimmbaren Grade wenigstens der Fall ist, oder ob sie sich der Anwendung derselben von jeher in noch viel höherem Grade zu Gunsten des bequemeren Beliebens und der schrankenlosen Neigungen erwehrt hätten, als wirklich geschehen ist. Diese Formel ist eine von den Unterschieden der Zeit und des Raumes unabhängige, trotz ihrer Beziehung zu den Grundsätzen menschlichen Thuns und Lassens in der Welt weltfremde Wahrheit, also gerade dasjenige, was Ihering als »erborgten Flitterstaat absoluter Wahrheit« aus seiner Zukunftsethik verbannen will.

An Stelle eines absoluten Maszstabes, der Wahrheit, im Sittlichen solle, sagt uns Ihering Bd. 2. S. 119, in Zukunft »die Richtigkeit, d. h. das den praktischen Zwecken des Lebens Angemessene den Maszstab des Sittlichen« bilden. Den praktischen Zwecken ihres kläglichen Lebens angemessen mag nun allenfalls sogar noch der unsägliche Schmutz der Leute von Uhombo sein, welchen Stanley antraf, aber der Grundsatz jener Unreinlichkeit ist trotz dieser »Richtigkeit« nach Kants Formel nicht weniger eine Unwahrheit, welche der Wahrheit reinerer und strengerer Grundsätze weichen muss, wenn die armen Wilden der »Wahrheit« Kants und nicht nur der »Richtigkeit« Iherings folgen. Der Mann, welcher 1798 in der Schrift über den »Streit der Fakultäten« X. S. 277 aussprach, dass auf Wahrheit, die wesentliche und erste Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt, alles ankomme, die Nützlichkeit aber, welche die theologische, juristische und medizinische Fakultät der Universität zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range sei, musste auch in der praktischen Philosophie auf Wahrheit und nicht auf niedrige Nützlichkeit oder Richtigkeit vor allem und zuerst ausgehen.

Der Jurist Ihering wäre nun hundert Jahre nach der »Kritik der reinen Vernunft« vielleicht nicht wieder vor aller

Augen in der Sittenlehre auf den niederen Standpunkt der Nützlichkeit zurückgesunken und hätte sich wenigstens nicht dessen sogar noch öffentlich als einer Grossthat gerühmt, wenn die deutsche Philosophie nach Kant gewesen wäre, was sie nach Kant sein konnte, was sie aber leider auch heute noch nicht ist. Zwar an Versuchen der Verdrängung oder Einschränkung der »Wahrheit« zu Gunsten bequemerer Nützlichkeit und beliebterer Richtigkeit würde es ohne Zweifel auch nicht ganz fehlen, selbst wenn, wie Kant hoffte, bereits vor Ende des achtzehnten Jahrhunderts das von ihm durch die Kritik Begründete ausgeführt wäre, der Aufbau eines wahren dauernden Systems der Philosophie nach Maszgabe der Prüfung der menschlichen Vernunft. Ja, Versuche in der Weise Iherings würden auch dann nicht ohne Beifall und Anhang geblieben sein. Denn, wie Kant VIII. S. 26 sagt, »der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfasst.« Wir müssten nicht Menschen von Fleisch und Blut sein, wenn wir uns nicht von Sätzen wie dem Iheringschen (Bd. 2. S. 195) gekitzelt fühlten: »das Sittliche ist nichts als der Egoismus in höherer Form,« und wenn wir nicht gern auf einen Satz horchten wie den, der diesem vorangeht: die Natur habe nicht nötig gehabt, irgendwo die Einheitlichkeit ihres Grundplans und die Kontinuität seiner Durchführung aufzugeben. Wie schmeichelt sich so leicht dem Ohre und dem Herzen ein dieses »Du willst schon immer, was Du sollst«!

An diese Schwäche der menschlichen Natur dachte wohl Kant, wenn er VIII. S. 26 sagte, dass die Unschuld, eine herrliche Sache, sich nicht wohl bewahren lasse und leicht verführt werde. Es entspringe, und dabei hatte er noch nicht einmal äussere Verführung durch gemeine unkritische Moralphilosophie vor Augen, sondern nur die sich selbst überlassene gemeine Vernunft, in der menschlichen Natur eine natürliche Dialektik, d. i. »ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinheit und

Strenge in Zweifel zu ziehen und sie womöglich unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen.« Diese Bedrohung der Sittlichkeit durch eine natürliche Sophistik aber, ein praktisches Bedürfnis also, nicht ein Bedürfnis des Wissens, nötigt, wie Kant mit Recht fortfährt, die gemeine Menschenvernunft, sich selbst mit der bisher gewonnenen Formulierung des Verfahrens, wie die Grundsätze des Handelns versittlicht werden, — mehr bereits, als je zuvor in der praktischen Philosophie auch nur angestrebt war — noch nicht zufrieden zu geben. Ist es wirklich wahr, können wir nicht unterlassen zu fragen, was uns Leute wie Ihering einreden möchten, dass in der Natur überall nur ein Faden fortgesponnen wird, dass, wie derselbe Schriftsteller will, nur eine höhere Form der Selbstsucht und des Glückseligkeitsstrebens von der Sprache mit einem anderen Namen, dem des Sittlichen, belegt werde, »die Sache aber bleibt dieselbe«? Oder ist es blosser Willkür, zu behaupten, dass alles, mögen wir es auf der Strasse antreffen oder nicht antreffen, aus derselben Quelle stamme, die wir als eine trübe Kotlache kennen?

Das Wasser des Rheins kommt nicht nur aus Rinnsalen, die dem Strom von beiden Seiten in der Ebene zufließen, er hat auch eine Quelle in der Höhe der Alpen. Kann es nicht ähnlich mit der menschlichen Sittlichkeit stehen? Wenn es aber verschiedene Ursprünge giebt, so ist die Unterscheidung derselben, bestimmte und genaue Wissenschaft von dem höheren Ursprung, welcher vielleicht auch einer Eis- und Schneeregion benachbart ist, von der allergrössten praktischen Bedeutung. Deshalb geht Kant in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« nicht von der Formulierung der reinen Sittlichkeit weiter vorwärts in die Ebene des Lebens hinab, wie er es in den Schriften seines hohen Alters 1797 versucht hat, sondern rückwärts zu dem verborgenen Urquell der Idee der Sittlichkeit in der Höhe der reinen Vernunft hinauf.

Kant meint am Schlusse des ersten Abschnittes der »Grundlegung« mit gutem Grunde, dass die gemeine Vernunft auch in ihrem praktischen Gebrauche, in dem sich, wenn sich die Ver-

nunft kultiviert, unvermerkt eine Dialektik entspinnt, nirgendwo sonst »als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden« werde. Diese Ruhe aber muss erst durch die Wissenschaft hergestellt und vollständig gesichert sein, ehe die Philosophie es unternehmen kann, als Lehrerin den Völkern der Erde sichere Anleitung zu guten und edlen Handlungen von allerlei Art zu geben. Denn »unter den Waffen schweigen die Musen.«

Bevor wir aber mit Kant bis zu den letzten Gründen der Formel der Sittlichkeit in der menschlichen Vernunft und in der Natur der Dinge hinaufsteigen, blicken wir noch einmal auf dasjenige, was wir bereits jetzt gewonnen haben, zurück. Klarheit über die bisherigen Ergebnisse kann uns die Aufgabe, einen Weg zu den entlegeneren Gründen des Gefundenen zu bahnen, erleichtern. Einen nicht unwesentlichen Dienst wird uns hierfür auch der Vergleich unseres ersten Schrittes in der praktischen Philosophie mit der bereits sicher gegründeten theoretischen Wissenschaft der Vernunft leisten. Es bedarf aber der Aufbietung aller Kräfte, um zum Ziel sicherer und dauernder Wissenschaft vom Sittlichen zu gelangen. Was leicht ist, das ist auch bald verwirklicht. Wahre Wissenschaft von den Gründen der Sittlichkeit sucht man schon Jahrtausende vergeblich.

V.

Das Zeitalter gemeiner Wissenschaft in der praktischen Philosophie beginnt mit der Unterscheidung zweier Quellen menschlicher Tugend, einer unteren und einer oberen, einer Quelle der Natur und einer Quelle reiner Vernunft, eines Prinzips der Glückseligkeit und eines Prinzips der Sittlichkeit.

Durch die Kritik der reinen Vernunft hat Kant die Weltprinzipien der unkritischen gemeinen Metaphysik nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Zukunft vernichtet, so dass sich Lehren von dieser Beschaffenheit zwar noch einmal wieder wie Zeitungen mit grosser Geschwindigkeit über die ganze Erde ausbreiten, aber nicht mehr festsetzen können. Wer denkt am Sonnabend noch an die Zeitung vom Montag? Die nachkantische Metaphysik nach alter unkritischer Methode, Schopenhauers Lehre vom Willen und Hartmanns Lehre vom Unbewussten als dem Grund aller Dinge, welche letztere einen grösseren und einen kürzeren Erfolg hatte als wohl je eine frühere Philosophie, gleichen nur dem fernen Wetterleuchten eines abziehenden Gewitters. Aber nicht hat Kant durch die Kritik vernichtet, vielmehr erst recht sicher und für die Dauer begründet wahre Wissenschaft von letzten Gründen der Natur sowohl als gründliche Naturphilosophie, wie sie dem Alexander von Humboldt im »Kosmos« vorschwebte, und im Sinne des Entdeckers des Prinzips der allgemeinen Schwere, des Newton, wie auch als reine Ideenlehre im Geiste des Plato. Und nicht anders als in der theoretischen Philosophie verhält sich Kant in der praktischen Wissenschaft. Auch hier hat Kant nicht etwa ein neues

Moralprinzip von der Sorte, wie sie die Geschichten der Moralphilosophie anfüllen, in die Welt gesetzt. Dies hat zwar Schopenhauer, obgleich er sich mit Vorliebe einen »Kantianer« nennt, trotzdem wieder gethan. Dessen Moralprinzip des »Mitleids« mussten wir sogar schon im ersten Kapitel erheblich an Wert unter Prinzipien älterer vorkritischer Denker in England wie auch in Griechenland stellen. Aber was Schopenhauer that, das that nicht Kant, vielmehr hier wie in andern Gebieten ziemlich das Gegenteil. Deshalb bereiteten wir den philosophischen Schriftsteller, der die erstaunliche Entdeckung gemacht hatte, dass Kants Lehre »im Grunde genommen jedes metaphysischen Prinzips entbehre«, am Schlusse unseres ersten Kapitels auf eine ähnliche Überraschung in der praktischen Philosophie vor, wie sie ihm bei dem Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft widerfahren war. Aber damit konnten wir nicht sagen wollen, dass Kant in der Sittenlehre nur niedrigerissen und nicht aufgebaut habe. Vielmehr ist auch hier durch Kant zum ersten Mal wahre dauernde Wissenschaft begründet.

Wir kennen bereits dasjenige, was an die Stelle der momentanen Lust des Aristipp, der Vernunft des Antisthenes, der Schicklichkeit der Dinge des Clarke, der Wahrheit des Wollaston, des Schopenhauerschen Mitleids und der Dutzende von Prinzipien gemeiner Moralphilosophie tritt: es ist Kants Formel: niemals anders zu verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Diese Formel giebt dasjenige an, was, wie Kant VIII. S. 22 sagt, bei der Bestimmung des Thuns und Lassens »dem Willen zum Prinzip dient«. Aber Kants Formel ist von allen unkritischen Moralprinzipien so sehr verschieden, dass man wünschen möchte, für die Formel des Prinzips der gemeinen praktischen Menschenvernunft einen ganz anderen Namen zu besitzen.

Die Verschiedenheit aber ist eine Überlegenheit. Überlegen ist Kants Formel einem Prinzip wie Schopenhauers »Mitleid« schon deshalb, weil in diesem letzteren allein das Verhalten des Menschen zu anderen Wesen ins Auge gefasst und gar nicht bedacht ist, was Stanleys schmutzige Wilde von

Uhombo zu bewegen vermöge, ein Bad zu nehmen oder sich gründlich zu waschen. Denn Mitleid oder Liebe wird schwerlich dieselben ins Wasser treiben können, wohl aber, wie bereits genügend gezeigt ist, Kants Formel, die doch nicht allein den Mohren zu waschen, sondern auch die Pflicht, wohlzuthun, wo man kann, einzupflanzen vermag. Denn ein Zustand allgemeiner Theilnehmung und infolge davon allgemeinen Gedeihens müsste die wünschenswerte Folge sein. Mit dem Prinzip Schopenhauers verglichen erscheint so Kants Formel unparteiisch über allen möglichen Handlungen schwebend, nicht etwa, wie Schopenhauer und zahlreiche Geistesgenossen in England und auf dem europäischen Kontinent, Pflichten gegen andere vor denen gegen sich selbst bevorzugend. Die Unparteilichkeit aber beruht auf der Höhe und Erhabenheit des Standpunktes der Betrachtung. Unparteiisch ist nun zwar auch Clarkes Prinzip von der Schicklichkeit der Dinge. Aber wer kann sich dadurch angeleitet finden, einen Baum als ein vegetatives Wesen und nicht wider Sinn und Verstand wie einen Stein zu behandeln, wenn nicht der Doktor Clarke seinem Moralprinzip als Souffleur zur Seite steht und ihm das erst zuflüstert, was es sich, wäre es das echte Prinzip, nicht erst zuflüstern lassen dürfte? Man wolle nur bedenken: ein Baum darf zwar gewiss nicht wie ein Felsen behandelt werden; aber man darf doch einen Baum umhauen, um mit ihm den Ofen zu heizen. Clarkes Prinzip ist so zwar hübsch abstrakt, aber leider auch so unbestimmt wie meistens das Abstrakte. Abstrakt ist nun gleichfalls Kants Formel, aber sie leitet mich zugleich ohne andere Beihilfe, nur unter Voraussetzung gemeinen Verstandes und gemeiner Erkenntnis von Baum und Tier, an, den Baum als Baum und das Tier als Tier, nicht dieses wie ein lebloses Stück Holz und nicht jenen wie einen Haufen Sand zu behandeln. Denn nur von einem solchen Verhalten ist Gedeihen von Tier- und Pflanzenwelt zu erwarten, und also nur den Grundsatz eines solchen verständigen sachgemäßen Verhaltens kann ich auch als allgemeines Gesetz wollen. Aber ich kann doch ebensowohl den Grundsatz verständiger Benutzung, nicht zwar der Cedern des Libanon, aber gemeiner Waldbäume, zur Heizung auch als allgemeines Gesetz wollen.

Kants Formel vereinigt so den Vorzug der Bestimmtheit, der dem von Schopenhauer als Prinzip richtigen Verhaltens angesehenen »Mitleid« allenfalls zuerkannt werden mag, mit der Weite des Clarkeschen Prinzips der fitness of things. Denn unter dieses lässt sich ja allerdings das Schlagen des Holzes gleichfalls bringen, wenn man nicht mehr an den Baum für sich, sondern an das grössere Ganze, zu dem er gehört, denkt: an die feuerungsbedürftige Menschheit auf der holztragenden Erde. Jedoch mit welcher Mühe! Aber mit Weite und Bestimmtheit ist der Hauptvorzug der Formel vor allen unkritischen Moralprinzipien noch nicht genannt. Schopenhauers »Mitleid« verhält sich zu einzelnen Mitleidshandlungen wie der dunkle unterschiedslose Schatten eines Menschen zu dem in der Sonne dahinwandelnden Menschen selbst und ebenso die Schicklichkeit der Dinge zu der sachgemäßen Behandlung von Tier, Baum und Stein; — rechte Handlungen im Sinne dieser Philosophen können vermittelt des von ihnen gefundenen Prinzips wie etwa ein Name auf Wäsche vermittelt einer Schablone zustandegebracht werden. Dies ist sogar die einzige Art, wie ein unkritisches Moralprinzip wie das Schopenhauersche »Mitleid« praktisch werden kann. Wie also eine Schablone der Hand die eigene Geschicklichkeit erspart, so die unkritischen Moralprinzipien mehr oder weniger denen, die ihnen anhängen, wenn überall etwas mit ihnen anzufangen ist, den eigenen Verstand. Kants Formel aber giebt zwar helles Licht und sichere Anleitung in Ansehung aller Pflicht, in welcher Lage wir uns auch befinden mögen. Aber sie degradiert ihren Schüler nicht zum blossen Nachbeter und Nachplapperer, da sie nicht wie die gemeine Moral nur »Ableitungen« einzelner Handlungen will, von denen Schopenhauer (Grundlage der Moral S. 114) sagt, dass sie in der Ethik (nämlich von der Art der seinigen) so leicht seien, »dass sie sich von selbst machen.« Während aber in Schopenhauers »Mitleid« die ganze menschliche Tugend stecken soll, wie Pomade in einer Büchse, behauptet dies Kant nicht einmal betreffs einer einzigen der unzähligen möglichen Tugenden von seiner Formel. Sie hat vielmehr den Verstand des Menschen, seinen Gebrauch und die Erkenntnis aller möglichen

Lagen des Lebens zur Voraussetzung ihrer Anwendung und giebt nur Anweisung, sittlich gute Grundsätze des Willens für alle möglichen erkannten Lagen des Lebens sowohl in Bezug auf das Verhalten des Menschen zu sich selbst und zu seinem eigenen Körper wie zu anderen Dingen vom Stein bis hinauf zum Menschen mit Gewissheit zu bestimmen. Kurz vorher deuteten wir an, dass Kants Formel nichts als gemeine Erkenntnis voraussetze, nun müssen wir betonen, dass sie gemeinen Sinn und Verstand zur notwendigen Voraussetzung hat. Weder der Stein noch der Verrückte können sittlich oder unsittlich sein.

Aber eben vermitteltst gemeinen Verstandes leitet die Formel zu allen möglichen Pflichten an, nicht nur zu rechter Wohlthätigkeit, sondern auch zu gehöriger Reinlichkeitspflege, nicht nur zu bereits bekannten, sondern auch zu bisher unbekanntem, erst noch zu erkennenden Pflichten. Ja, nicht nur, dass Kants Formel nicht dem Menschen den Kopf abschlägt wie die gemeine Philosophie, um ihn zum willenlosen Jasager und wahrhaften Anhänger zu machen, und kopflose Anhänger gar nicht gebrauchen kann, es ist sogar möglichste Schärfung des Verstandes und Stärkung aller natürlichen Kräfte zur bestmöglichen Erkenntnis aller Verhältnisse und der ihnen angemessenen Pflichten in Kants Formel selbst als Forderung enthalten. Denn nur von dem Grundsatz eines auf bestes Wissen gegründeten Verhaltens kann ich auch wollen, er solle allgemeines Gesetz und so die Quelle unendlichen Gedeihens, allgemeiner Wohlfahrt werden.

Wenn wir diese Forderung und Förderung des Verstandes und aller natürlichen Erkenntniskräfte durch Kants Formel mit der Allgemeinheit und Unparteilichkeit derselben zusammennehmen, die Bestimmtheit zugleich und die Beweglichkeit, von denen das eine oder das andere allen älteren und neueren Moralprinzipien unkritischer Philosophie gänzlich abgeht, so finden wir das Unterscheidende des kritischen Prinzips in seinem rein formalen Charakter.

Alle unkritischen Moralprinzipien haben mehr oder weniger, aber alle zu viel von äusseren Handlungen, in welchen wahre Sittlichkeit Ausdruck findet, welche aber selbst alle zusammen

noch nicht die Sittlichkeit selbst sind, von Handlungen der Barmherzigkeit oder der Ordnung und anderen, angenommen. Sie haben gleichsam zu viel von Erdgeschmack an sich und kriechen wie Gewürm am Boden, statt Kants Formel gleich von der Vogelperspektive aus Erde und Leben zu überblicken, zu umfassen und zu beherrschen. Man sehe nur z. Bsp., in welcher kläglich-lächerlichen Weise in der neuesten juristischen Moralreform von Ihering das alte, längst abgefertigte oberflächliche Moralprinzip vom »Wohl der Gesellschaft« den Selbstmord umschlingelt, als vermöge es seiner Herr zu werden und ihn durch blosse Sophistik aus der Welt zu bringen. »Der Selbstmörder, der die Waffe gegen sich richtet, kehrt sie zugleich gegen die Gesellschaft, er sucht sie um eines ihrer Mitglieder ärmer zu machen,« sagt Ihering wahrhaftig! im Jahre des Heils 1883 (Der Zweck im Recht. Bd. II. S. 184). Müsste nicht dieser bis zur Komik elende Scheingrund vielmehr einem gänzlich unbrauchbaren Subjekte, welches noch dazu von seiner unverbesserlichen Unbrauchbarkeit bis auf den Grund der Seele überzeugt ist, erst recht den Strick in die Hand geben, damit der eine Strick den andern Strick der Gesellschaft vom Halse schaffe? Besser gar keine Gründe als solche Un- und Abgründe!

Das Einzige in der Moralphilosophie, was mit Kants Formel verglichen zu werden verdient, findet sich leider nicht im letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts, sondern vor weit mehr als neunzehnhundert Jahren bei Sokrates. Denn wie der Formel Kants, so war auch der Methode des Sokrates nichts Menschliches fremd, und wie Kants Formel trotz ihrer Allgemeinheit zu entgegengesetzten Handlungen wie der Erhaltung des Lebens auch unter den widrigsten Umständen und andererseits zu dem Einsatz des Lebens z. B. bei allgemeiner Gefahr bestimmte Anweisung giebt, so konnten wir uns bereits in einem früheren Kapitel nach Xenophons Bericht eine Vorstellung davon machen, wie Sokrates seine Mitbürger in den verschiedensten Lagen zum Bestmöglichen in der Behandlung derselben hinzuführen verstand. Nach Xenophon III. 9. 9 fand Sokrates, dass zwar die meisten Menschen etwas thun, auch Spieler und Possenreisser, aber dennoch seien diese Müssiggänger, denn sie könnten etwas Bes-

seres als dies thun. Auch zu den natürlichen Kräften des Menschen und deren Ausbildung hatte die Methode des Sokrates ein gleich förderliches Verhältnis wie Kants Formel. Xenophon IV. 7 hebt besonders hervor, dass Sokrates seine jungen Freunde zu grösserer Selbständigkeit in den ihnen obliegenden Geschäften auszubilden suchte, ihre Kenntnisse erforschte und ihnen selber aus den Schätzen des eigenen Wissens mittheilte, so viel er konnte, oder in betreff dessen, was er selbst nicht verstand, sie an solche wies, die sich darauf verstanden. Sokrates hatte nichts von einem gemeinen Sektenhüptling, welcher sein enges System für das Alpha und Omega aller Wissenschaft hält und nur darauf aus ist, arme Fliegen in seinem Spinnengewebe aufzuhängen.

Aber das seelenentbindende Gespräch des Sokrates war eine auf diesen wunderbaren Mann beschränkte Kunst, nicht eine Wissenschaft, welche in den Besitz und die Herrschaft unzähliger Menschen übergehen und so ein Mittel zur Herstellung allgemeinen Wohlverhaltens und infolge davon allgemeiner Wohlfahrt werden kann, wie wir von Kants Formel mit Zuversicht für die Zukunft hoffen dürfen. Wer diese Formel den endlich nach Jahrtausenden gefundenen Schlüssel zu des Sokrates wunderbarer Kunst, welcher dem Sokrates selbst unbekannt blieb und ohne dessen Kenntniss die sokratische Methode selbst mit grossen Mängeln behaftet bleiben musste, nennen wollte, würde gewiss nicht etwas Thörichtes sagen.

Dieser Schlüssel aber kam, wie wir sahen, in die Gewalt der Wissenschaft dadurch, dass Kant sich nicht wie Sokrates auf Moralphilosophie beschränkte und auch nicht mit ihr anfang, sondern in naturgemäszem Gange erst von der sicheren Grundlegung theoretischer Philosophie zur praktischen Philosophie überging. Zu jener theoretischen Wissenschaft aber ist auch eine bisher fälschlich von derselben abgesonderte Klugheits- oder Glückseligkeitslehre zu rechnen, als deren Begründer in der abendländischen Philosophie wir den berühmten Jünger des Sokrates, Aristipp, bezeichnen durften. Von dem dunkeln Hintergrunde dieser mit nichts Fremdartigem vermischten, puren Glückseligkeitslehre hob sich allererst die Idee reiner Sittlichkeit deutlich und hell ab und musste so durch Kant in die Gewalt

der Wissenschaft und der in diesem grössten der Philosophen endlich zunächst auf Bezwungung ihrer selbst ausgehenden menschlichen Vernunft gelangen. Sokrates hätte also hiernach, um Kants Formel der Versittlichung der Grundsätze des Handelns zu finden, den Plan der Kritik der reinen Vernunft fassen und zu Ende denken müssen. Von einem Unternehmen dieser Art aber war trotz der in so manchen Stücken auffallenden Ähnlichkeit mit Kant nie ein Denker weiter entfernt als Sokrates, der weder Physiker noch Metaphysiker, sondern einzig und allein praktischer Philosoph war. Es ist schon früher bemerkt (und nach dem Gesagten gar nicht anders zu erwarten), dass er auch als praktischer Philosoph das Naturprinzip der menschlichen Handlungen nicht in den Kreis seiner Wissenschaft zog, sondern ausschliesslich Lehrer der reinen Vernunft war, ein Lehrer derselben auf der Strasse und bei Gastmählern, nicht durch abstrakte Wissenschaft.

Hiernach nun liegt in der Formulierung der Idee reiner Sittlichkeit, durch welche Kant die Tugendlehre des Sokrates zuerst zu wahrer Wissenschaft erhebt und so vollendet, viel mehr, als man in der Formel selber finden kann und deshalb in ihr bisher gesehen hat. Ihre Aufstellung wird nicht nur die wohlthätigsten Folgen für das Leben der Menschen durch Beförderung wirklicher Tugend haben, wovon wir hier noch nicht handeln, sondern die Formulierung, die wir die erste Begründung reiner Sittenlehre als Wissenschaft nennen dürfen, hat bereits die Vollendung einer ebenso abgesonderten Glückseligkeitslehre zur Voraussetzung.

In der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« 1785 zwar geht Kant ausschliesslich auf die Grundlegung reiner Sittenlehre, das allerdringendste Bedürfnis selbst für die Sitten der Menschen, aus; in dem ersten Buch der »Kritik der praktischen Vernunft« von 1788 aber hat Kant die dort zunächst abgesonderte und formulierte Idee reiner Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zu dem Streben nach Glückseligkeit, und wie sie von diesem Naturprinzip der Handlungen umschlungen wird — es ist nur zu leicht die Umarmung einer Schlange —, vor Augen. Sicherung reiner Sittlichkeit zunächst, aber in Wahrheit beider Prinzipien, auch des-

jenigen der Glückseligkeit, durch Unterscheidung ist hier Kants erste Aufgabe, und deshalb sagt Kant in dem Rückblick auf das erste Buch, der »kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft« VIII. S. 221 f. (112): »Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre, in deren ersteren empirische Prinzipien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so pünktlich, ja, wenn es auch hiesse, peinlich, verfahren muss als je der Geometer in seinem Geschäfte.«

Diese Unterscheidung und die dadurch zum ersten Mal von Kant zustandegebrachte reine Sittenlehre war etwas ganz Neues, wie hätte man etwas so in die Augen Fallendes nicht beachten sollen? Und man hat es beachtet. Schopenhauer beginnt die »Übersicht«, mit der er die »Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments« eröffnet, mit dem Satze: »Kant hat in der Ethik das grosse Verdienst, sie von allem Eudämonismus (d. h. von allem Glückseligkeitshang) gereinigt zu haben.« (Grundlage der Moral S. 117). Aber nun hat man leider dies sofort leichtsinnig und ungründlich für Kants ganze Weisheit gehalten. Die Geschichte vom betrunkenen Bauern, der nach der einen oder nach der anderen Seite vom Pferde fiel, findet nicht nur auf die griechische Philosophie Anwendung, sie wiederholt sich unaufhörlich in dem menschlichen Denken; sie wird immer wieder neu, und es ist doch stets die alte Geschichte. Die pessimistische Ethik der neuesten Zeit, welche von Schopenhauer ausgeht, darf als die Parodie oder Affenkomödie von Kants reiner Sittenlehre, welche flacher Glückseligkeitsmoral ein Ende machte, bezeichnet werden. Die Ethik kann nicht nur an Eudämonismus leiden, was Schopenhauer allein beachtet hat, sondern auch an Antieudämonismus, und dieses Leiden ist nicht weniger schlimm.

Wenn Nachzügler des Aristipp am liebsten in Champagner ersaufen möchten, so wollen die modernen Hypercyniker in Glacéhandschuhen, denen aber der Ernst und der Glaube eines Diogenes fehlt, in einem Fasten à la Doktor Tanner die Be-

stimmung des Menschen in aller Behaglichkeit bei Austern und Champagner träumen. Da ist ihnen nun Kant noch lange nicht kantisch genug. Wir könnten leicht ein halbes Dutzend Schriftsteller, darunter den »Kantphilologen« Cohen, anführen, welche Kants reine Sittenlehre aufs Neue zu reinigen unternehmen, um sie zu einer gar prächtigen Vogelscheuche zu machen, die einem lebendigen Menschen ähnlich sehen soll, aber in Wahrheit nur aus Rock und Hosen eines Menschen besteht. Aber glücklicherweise hat der neue Sokrates seine Lehre nicht nur den Winden anvertraut. Sie liegt uns in Kants eigenen Worten vor Augen, so dass auch »Kantianer« nicht ohne Hindernisse die tiefen Wahrheiten des Reformators der Philosophie in jeden beliebigen einfacheren Wahnsinn, der mehr behagt, verkehren können.

Schon 1793 hatte Kant einem übrigens ehrenwerten Gelehrten, der sich nur nicht von seiner langgewohnten Mischmaschphilosophie trennen konnte, Garve gegenüber, gegen eine Vereinfachung des Inhalts seiner praktischen Philosophie, die Mannigfaltigkeit der Natur und der Wahrheit zu verteidigen. Gleich aus dem ersten Satze Kants in dem Aufsätze »über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« (VII. S. 182) erhellt, worauf der Irrtum seiner Übertrumpfer sich gründet, und zugleich, wodurch derselbe mit Leichtigkeit zu beseitigen ist. Kant sagt hier: »Ich hatte die Moral vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wissenschaft erklärt, die da lehrt, nicht, wie wir glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werden sollen.« Es ist Kant nicht eingefallen, aus der Unterscheidung von Sittlichkeit und Glückseligkeit mit seinen Verballhornern eine Ausscheidung der Glückseligkeit zu machen. Er erinnert selbst Garve gegenüber an seine ausdrückliche Bemerkung, dass dadurch dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, entsagen; »denn das kann er nicht, sowie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt;« auch unsere Pessimisten in Glacéhandschuhen können es nicht. Die neuen Reiner Kant hätten also nur nötig gehabt, den Gegenstand ihrer Reinigung etwas gründlicher zu studieren, um wenigstens zu erkennen, dass Kant

sich ihre vielleicht wohlgemeinten, aber übel angebrachten Bemühungen ausdrücklich verboten hat. Ist es nicht mehr als Keckheit, dem gegenüber noch wie Cohen die Ausscheidung der Glückseligkeit »als Konsequenz« von Kants Grundgedanken zu behaupten? Dann habe man auch den Mut zu der Thorheit, Kant für einen Schwachkopf zu erklären, der selbst nicht wusste, was er miteinander reimte.

Die Wahrheit aber ist, dass, obgleich gewiss Kant zuerst eine ganz reine Sittenlehre begründet hat, wie uns bereits Kants Formel beweist, doch etwas Anderes nicht minder wahr ist und, weil es von der Oberflächlichkeit der sogenannten Nachfolger Kants von allerlei Art immer verkannt ist, noch mehr hervorgehoben werden muss. Kant hat zum ersten Mal vollständig unparteiisch beiden Prinzipien, dem der Glückseligkeit ebenso sehr wie dem der Sittlichkeit, ihr Recht zukommen lassen und hat sie miteinander in der praktischen Philosophie für alle Zukunft vereinigt, so dass er von dem Naturprinzip der Glückseligkeit ausgegangen und zu dem Vernunftprinzip reiner Sittlichkeit übergegangen und endlich zu der Vereinigung und Zusammenstimmung beider in »dem höchsten in der Welt möglichen Gut«, dem höchsten Gipfel praktischer Philosophie, aufgestiegen ist.

Die blosse Glückseligkeitslehre liegt nun zwar in Kants Grundlegung zur Reform der Philosophie nicht ausgeführt vor, aber Kants reine Sittenlehre ist voll von Beziehungen, ja ist ein einziger Fingerzeig auf eine solche. Und man würde dieselbe auf dem Grunde des sittlichen Gebäudes, welches die Kritik errichtet, längst bemerkt haben, wenn man dasjenige, was Kant in Stücken geben musste, zuerst 1781, darauf 1785 und 1788, danach 1790, endlich 1793 nicht nur in Stücken hätte auffassen und nicht nur sogar noch mehr hätte zerstückeln wollen. Dann würde man sogar längst eingesehen haben, dass eine wahrhaft unparteiische, praktische Philosophie, wie sie zuerst Kant zu begründen unternahm, über das Naturprinzip der Handlungen, das Streben nach Glückseligkeit, nicht leichtsinnig und leichtfüßig hinwegspringen und auch nachher, wie hoch sie sich auch darüber erhebe, dasselbe nicht ausser Acht lassen darf.

Schopenhauer würde dann nicht über den konsequentesten aller Denker, dessen Widersprüche nur in den Köpfen seiner oberflächlichen Leser und Gegner spuken, die freilich keine ganze Welt tiefer Ideen wie dieser grosse Kopf, sondern vielleicht nur einen einzigen dünnen Gedanken beherbergen, wohlfeil gespottet haben, wie er nun (Grundlage S. 118) thut. Er spasst, dass Kant Tugend und Glückseligkeit in einem entlegenen und dunkeln Kapitel im Geheimen zusammen kommen lasse, während öffentlich die Tugend gegen die Glückseligkeit ganz fremd thue. Schopenhauer würde aber bei etwas mehr Gründlichkeit bemerkt haben, dass der Mensch in der Natur und nur darum auch nach Kant sich in der Idee reiner Sittlichkeit nur über den Erdboden der Natur erhebt, deshalb aber nicht weniger von der Erde, über welche er sich unbestimmbar weit mit höherer Kraft zu erheben vermag, ausgeht.

Diese Anknüpfung der praktischen Philosophie an die Natur und nichts Anderes ist auch der Grund, weshalb die Sittenlehre Kants trotz ihrer unvergleichlichen Reinheit und Strenge dem Stande des Menschen in der Schöpfung und selbst seiner Schwäche so angemessen bleibt, so menschlich und doch so erhaben, eine herrliche Mischung. Diese hohe Menschlichkeit mag freilich den von bloss moralischer Schwärmerei angesteckten Köpfen, einer Schwärmerei, die nach Kant VIII. S. 211 (102) »viel Köpfe ansteckt«, mehr als irgend etwas Anderes zuwider sein. Denn statt von Träumen unerreichbarer Vollkommenheiten, an denen man, auf dem Faullenzer hingestreckt, sich die Augen ausgucken kann, ohne einen Finger rühren zu müssen, handelt die kritische Sittenlehre allein von Pflichten, bekannten und noch unbekanntem, die erfüllt werden können, aber auch erfüllt werden müssen. Wegen eben dieser Anknüpfung der praktischen Philosophie an die Natur und ihre Niedrigkeit ist Kant auch weit entfernt von dem Wahnsinn aller Schwärmer, der alten Cyniker wie der neueren Pessimisten, alle Schritte und Tritte, wie er IX. S. 258 sagt, mit Pflichten als mit Fussangeln zu bestreuen, von denen dann doch nur geschwätzt und geschwärmt wird.

Kant selbst, der die grösste Revolution in der Philosophie

begründet hat und wahrlich, wenn einer, seine Zeit ausgebeutet hat, erinnert in seiner Lebensweise an seinen grossen Vorgänger Sokrates, von dem wir nicht bloss durch Xenophon wissen, dass er es nicht verschmähte, an Gastmählern teilzunehmen. Auch Kant war ein häufiger Gast in den Gesellschaften Königsbergs und liebte es auch, seit er sich nach langer, würdig ertragener Dürftigkeit und Armut in der Lage dazu befand, den Wirt in seinem eigenen Hause zu machen. Jedoch nicht die äussere Art, wie er den Spielraum, den er der Natur und ihren Neigungen liess, benutzte, ist bemerkenswert, sondern die Tatsache, dass er der Natur grundsätzlich Freiheit liess. Dies bildet nur die notwendige Ergänzung dazu, dass er ihr in seinem Verhalten den Sporn und die Zügel fester und genau bestimmter Grundsätze anlegte und nicht in sich »einer windigen, überfliegenden, phantastischen Denkungsart« Raum gab, »sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüts, für welches gar nicht einmal ein Gebot nötig sei, zu schmeicheln.« VIII. S. 212 (103).

An Kants Sittenlehre ist den Nachfolgern und Auslegern immer nur die Reinheit und Strenge aufgefallen, welche sich allerdings jedem Betrachter sofort aufdrängt und welche sich vielleicht nirgend leuchtender zeigt als in der Regel, die der Satz VIII. S. 213 (104) enthält: »Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet und nicht auf unser Belieben ankommen lässt, was unserm Hange gefällig sein möchte.« Gewiss liegt z. B. in der Selbstverleugnung und Beharrlichkeit, mit welcher Kant sich auf blosser Grundlegung wahrer Wissenschaft in allen Gebieten der Philosophie durch Kritik, ein bloss Vorläufiges, beschränkte, etwas Grosses und Anpreisungswürdiges; aber es war doch bei seinen Mitteln und dem Zustande der Philosophie nicht mehr als Kants Pflicht, der er nachzukommen suchte, wie es die Pflicht des Kaufmanns ist, keinen Kunden zu überteuern. Wie musste ein Mann, der jenen Satz schreiben konnte, den Wahn der eigenen Güte, die stets mit Eigendünkel verbundene moralische Schwärmerei, als die Auszehrung und den Tod aller

Sittlichkeit fürchten! Aber als das obere Stockwerk einer praktischen Philosophie, deren Erdgeschoss blosse abgesonderte Glückseligkeitslehre bildet, musste schon diese reine Sittenlehre den freundlichen, hellen, geräumigen Charakter zeigen, den wir in folgenden Worten Kants in dem Rückblick auf die nächste Wissenschaft der Moralphilosophie VIII. S. 222 f. (113) finden: Die »Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z. B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein.« In dem letzten Satze spricht Kant, allerdings nicht gerade klar und unmissverständlich, nichts Anderes aus, als dass das Naturprinzip der Handlungen, das Streben nach Glückseligkeit, nicht, wie beim bloss klugen Kaufmann geschieht, das oberste Prinzip des Handelns sein dürfe, da dasselbe ebenso sehr zum Betrug wie zur Ehrlichkeit und zu dieser immer nur zufällig treiben kann. Das Streben nach Glückseligkeit sei vor ein höheres Tribunal, dasjenige der reinen praktischen Vernunft, zu stellen, ehe ihm Befriedigung zuerkannt werde. Denn seine Glückseligkeit sucht auch der wahrhaft ehrliche, reelle Kaufmann, nur nicht bedingungslos oder, wie Kant hier sagt, unmittelbar.

So ragt das unterste Prinzip der praktischen Philosophie, das Naturprinzip der Glückseligkeit, wie die Bergspitzen der Alpen in reinere Luft, in die reine Sittenlehre hinauf und tritt in dieser hier und dort deutlich hervor. Aber zum wahrhaft reellen Kaufmann wurde der bloss kluge Kaufmann erst durch Erhebung über das ihn zuvor besitzende Naturprinzip der Glückseligkeit. Und so ruht die wahre Sittenlehre nicht nur auf zwei Prinzipien, dem der natürlichen Neigungen und dem der

reinen Vernunft, wie auf zwei gewaltigen Pfeilern; damit wäre noch so gut wie gar nichts gesagt; das Wesen und die Wahrheit echter Sittenlehre besteht vielmehr einzig und allein in der Ordnung dieser Prinzipien, dass das Naturprinzip der Neigungen an seine Stelle gebracht ist als das untere, dienende und das Prinzip reiner Vernunft an die seinige als das herrschende, obere. Kant hat zuerst deutlich das Prinzip der Neigungen als das stoffgebende und das Prinzip reiner Vernunft als dasjenige, welches dem Stoff erst Form zu geben hat, erkannt und kennen gelehrt. Diese Ordnung, welche etwas ganz Neues ist, dürfen wir als das Ergebnis der Bemühungen Kants um Begründung einer nächsten unteren Wissenschaft in der praktischen Philosophie bezeichnen. Damit haben zum ersten Male Natur und reine Vernunft ihre sichere unveränderliche Stellung in der Wissenschaft vom Praktischen erhalten. Die Sittenlehre als Wissenschaft ist für alle Zeit begründet.

Wenn wir nun von hier aus auf die ersten Beispiele in Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« zurücksehen, so finden wir schon sie trefflich für den Ausdruck der Doppelnatur wahrer Sittenlehre, zu welcher Kritik führt, gewählt. »Sein Leben zu erhalten ist Pflicht, sagt Kant VIII. S. 17, und überdies hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung.« Und nicht anders steht es mit den Pflichten, wohlthätig zu sein, wo man kann, (wenigstens bei manchen teilnehmenden, gutmütigen Herzen) und seine eigene Glückseligkeit zu sichern. Zu sittlichen Handlungen ist so in vielen Fällen auch eine natürliche Neigung vorhanden, so dass die Ausübung derselben zugleich angenehm ist. Sittlichkeit aber besteht nicht in der Übung dieser Handlungen aus Neigung, einem Triebe der Natur, aus einer Vorstellung, die bloss a posteriori entspringt, sondern allein in der Vollziehung solcher neigungsgemäßen Handlungen aus reiner Vernunft oder, wie wir mit Kant im Anschluss an VIII. S. 8 sagen können, aus einem Begriffe a priori. Deshalb eben, weil Sittlichkeit nicht auf Neigung, sondern auf Vernunft beruht, umfasst sie viel mehr als blosser Neigung und Natur: nicht nur, obgleich auch, Neigungshandlungen, sondern noch

weit Höheres, was öfter sogar gegen Neigungen angeht. Und selbst wo sie wie in den angegebenen Fällen der Lebenserhaltung und Glückseligkeitssicherung äusserlich übereinstimmen, sind die Handlung aus Pflicht und dieselbe Handlung aus Neigung der Art nach unterschieden wie Tag und Nacht, nicht nur wie heller, klarer Mittag und graue Morgendämmerung.

Wohlthun, wo man kann, aus Pflicht verhält sich zu Wohlthätigkeit aus Neigung wie das kunstgemäße rationelle Schwimmen des Menschen zu dem Naturschwimmen eines Hundes und dem Pudeln, womit der Knabe beginnt. Jenes kann zwar äusserlich als die Vollendung dieses erscheinen, in Wahrheit ist es die Erhebung desselben in eine ganz andere höhere Sphäre aus dem Bereich des Tappens, der Unsicherheit und Zufälligkeit heraus. So auch verhielt sich, dürfen wir annehmen, zu der Herzensaufwallung blossen Mitgefühls, welches zufällig kommt und zufällig ausbleibt, die Wohlthätigkeit, welche Kant gewissenhaft nach reiflich erwogenen Grundsätzen als eine Pflicht gegen die Menschen übte. Zwecklose Almosen als eine verschuldete Beförderung der Schlechtigkeit unter den Menschen waren ausgeschlossen. Aber Schubert erzählt in seiner Biographie Kants XI. S. 198, dass »Kant in den letzten Jahren gegen 400 Thaler jährliche Unterstützungsgelder durch Wasianski auszahlen liess d. h. eine Summe, die fast den vollen Jahresbetrag seines Gehaltes erreichte.« Aber nicht allein, dass Wohlthätigkeit aus Pflicht allein etwas Reelles schafft und von Dauer ist, ihr wahrer Vorzug vor gutartiger Neigung und Herzensaufwallung besteht nicht allein in irgend welchen Wirkungen. Denn alle noch so wünschenswerten und herrlichen Wirkungen als ein Äusseres »(Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit), sagt Kant VIII. S. 21 mit Recht in Bezug auf den moralischen Wert der Handlungen, konnten auch durch andere Ursachen zustandegebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens.« Darin aber könne das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden und also allein in Wohlthätigkeit aus Pflicht, in der darin sich kundgebenden Denkungsart, und gar nicht in Wohlthätigkeit aus Neigung. Das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich

nennen, ist, wie Kant gleich darauf sagt und was wiederum nur von Handlungen aus Pflicht gilt, »in der Person selbst schon gegenwärtig, welche danach handelt,« und ist nicht allererst aus der Wirkung zu erwarten.

Will man den Unterschied der durch die Kritik begründeten Sittenlehre von der unkritischen Moralphilosophie in einem Satze angeben, so darf man sagen, dass die Moral der Philosophen vor Kant an Einbeinigheit litt und dass Kant zuerst dieselbe auf ihre zwei Füße gestellt hat. Denn stand die Moralphilosophie nicht sofort nach Sokrates und danach die Jahrtausende hindurch wie Magister Storch auf einem Beine, nur dass sie abwechselnd das rechte und das linke aufsetzte, bei Aristipp das linke des Begehrungsvermögens, des grobsinnlichen, bei Diogenes aber das rechte der blossen Vernunft? Durch diese Abwechslung kam zwar die menschliche Natur in der praktischen Philosophie nacheinander zum Gebrauch aller ihrer Mittel. Aber dieses Nacheinander, welches ja dem gleich ist, dass die Philosophie unaufhörlich aus dem Extrem einer Schwärmerei in das Extrem der entgegengesetzten Schwärmerei und wieder rückwärts, aus der Sauerei des Aristipp in die Dürre des Diogenes und wieder aus der Trockenheit der Stoiker in die Schlemmerei der Epikureer, verfiel und immer nur, selbst wenn zu gleicher Zeit, in naturwidrigen, fratzenhaften, einander angrinsenden Karrikaturen voll zur Darstellung kam, ist doch gewiss nicht dem gleichzeitigen, durch Wissenschaft disziplinierten, zweckmäßigen Gebrauch aller Vermögen der menschlichen Natur an die Seite zu setzen. Vielmehr war selbst die gemeine Menschenvernunft des Volkes, welches sich nicht zu den Einseitigkeiten und Unsinnigkeiten der Denkerklasse hinreissen liess, sondern eine schlechte rechte Mitte in der Not des Lebens innehielt, vor Kant der Philosophie überlegen und durfte über die Gelehrten — die Verkehrten — lachen. Erst Kant hat die Sittenlehre in einen Zustand gebracht, dass sie fernerhin der gemeinen Menschenvernunft gewachsen ist und nun nicht nur gewachsen, sondern überlegen, so dass die Wissenschaft von jetzt an eine wahre Lehrerin der Völker zu werden vermag, eine Lehrerin der Weisheit und der Tugend.

Was aber Kant im Gebiete des Praktischen durch die Kritik und Selbstbesinnung der Philosophie allererst begründet hat, das fand er im Theoretischen bereits vor: gemeine Wissenschaft. Mathematik und Naturwissenschaft hatten jene vor Jahrtausenden, diese vor Jahrhunderten bereits den Heeresweg der Wissenschaft erreicht, als Kant von ihnen in den beiden ersten Abschnitten der »Kritik der reinen Vernunft« und der »Prolegomena« die Theorie, die Wissenschaft von diesen Wissenschaften und ihrer Wahrheit, entwarf. Von der Mathematik aber nicht weniger als von der Naturwissenschaft, wo es noch weit deutlicher hervortritt, zeigte Kant, dass die Stufe wahrer gemeiner Wissenschaft in ihnen von dem Erreichen des richtigen, sachgemäßen Verhältnisses zweier Vermögen der menschlichen Vernunft abhängig ist: in der Mathematik von dem richtigen Verhältnis des Verstandes zu reiner geistiger Anschauung, in der Naturwissenschaft ausserdem zur sinnlichen Anschauung oder Erfahrung. Für die Mathematik weist Kant II. S. 19 (4) auf den leicht übersehenen Umstand hin, dass sie sich »mit Gegenständen und Erkenntnissen beschäftigt, bloss so weit, als sich solche in der Anschauung darstellen lassen.« Die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit (dieser als der Grundlage der Zahl) sind das Gebiet und die Grenze des gesunden Verstandes in der Mathematik. In der Naturforschung aber gerät der Verstand ins Leere, wenn er die Schranken der Sinnlichkeit, »innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden«, (II. S. 204 [247]) überschreitet. Erst nachdem der Maszstab der Wahrheit in Mathematik und Physik zu sicherer Geltung und zu beständiger Anwendung gebracht ist, befinden sich diese Wissenschaften auf dem Heereswege, dem Wege zu Eroberungen ohne Aufhören.

Das Gemeinsame aber dieser unteren nächsten Wissenschaften der theoretischen Philosophie, die längst in Ordnung gebracht sind, und der nächsten Wissenschaft der praktischen Philosophie, die erst Kant in Ordnung gebracht hat, ist nicht nur, dass sie auf zwei Prinzipien beruhen, sondern auch, dass alles auf das richtige Verhältnis dieser beiden Prinzipien, die Art ihrer Verbindung ankommt, die nicht ebenso früh da ist,

wie die Prinzipien selbst. Denn diese sind nicht jünger als die menschliche Natur, und ebenso alt sind auch regellose Verbindungen, denen auch Kinder in Überfluss entsprungen sind, Bastarde, missgestaltete und zufällig wohlgestaltete, immer aber eine Brut, die keine Gewähr einer gleich guten Rasse für alle Zukunft giebt, weil sie ein bloss zufälliges Produkt ist. Der gesetzmäßige Ehebund beider Prinzipien, des männlichen Verstandes und der weiblichen Anschauung (der reinen Anschauung und der Erfahrung oder sinnlichen Anschauung), ist nicht ohne grosse Anstrengung und erst nach vielen vergeblichen Versuchen erreicht. Er erst giebt Bürgschaft regelmässig und dauernd guter Zucht, selbst wenn zufällig einmal eine Missgeburt aus ihm hervorgehen sollte. Und wie dieser rechten Ehe in Mathematik und Naturwissenschaft bereits unzählige wohlgestaltete und wohlgezogene Kinder verdankt werden und in Zukunft zu verdanken sein werden, nicht anders steht es mit der erst durch Kant gestifteten rechten Ehe in der Sittenlehre, wo wir bisher nur allerlei wilde Konkubinate des männlichen Prinzips der praktischen Vernunft mit dem Weibe Glückseligkeit kennen. Nur muss die Art der Verbindung zwischen Natur und Vernunft zum Zweck wahrer Sittlichkeit und echter Sittenlehre eine ganz andere als diejenige zum Zweck wahrer Naturerkenntnis sein: das entgegengesetzte Verhältnis. »In Betracht der Natur, sagt Kant schon in der Kritik der reinen Vernunft II. S. 257 (318), giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit. In Ansehung der sittlichen Gesetze aber, musste er fortfahren, ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins.« Lehrt sie nicht, dass man z. B. mit gelegentlichen Lügen ebenso gut durchkommt wie mit strenger Wahrheit, ja sogar noch mehr sein Glück in der Welt macht? Hier also ist es »höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen oder durch dasjenige einschränken zu wollen, was gethan wird.«

So grundverschieden aber hiernach die gemeinen theoretischen Wissenschaften der Mathematik und Physik von der Wissenschaft gemeiner Sittenlehre sind, so stimmen doch alle diese nächsten Wissenschaften der Vernunft in

der Zweiheit der Quellen ihrer Wahrheiten überein: des Verstandes und der reinen Anschauung, des Verstandes und der Sinnlichkeit, sinnlichen Begehrungsvermögens und reiner Vernunft. Der neueste juristische Reformator der Sittenlehre, R. von Ihering, hat also durchaus Unrecht, wenn er (Der Zweck im Recht. Bd. 2. S. 194) meint, dass man nur im Sittlichen »einen Dualismus und Antagonismus statuiert« habe, »den die Natur sonst nirgends kennt.« Aus der theoretischen Philosophie wenigstens hat Kant den trotz seiner Oberflächlichkeit und Verkehrtheit immer wieder unkrautartig sich ausbreitenden, weil der seichtesten, vulgärsten Sinnesart günstigen »Monismus« in den beiden ersten Abschnitten der Kritik der reinen Vernunft für immer beseitigt und dem »Dualismus«, welcher allein der Stellung des Menschen in der Schöpfung entspricht und deshalb allein wahr und wahrhaft fruchtbar ist, in aller wissenschaftlichen Philosophie für die Dauer zu seinem Rechte verholfen. Es schmeichelt freilich viel mehr der Gemächlichkeit, zu glauben, dass die Wahrheit wie gebratene Tauben im Schlaraffenland uns vollständig hergerichtet, wohl gar schon tranchiert, ins Maul fliege und wir nichts zu thun haben als den Mund recht weit aufzumachen, damit die Taube des Geistes hineinspaziere. Denn das ist ja die ganze Weisheit des »Monismus«, die jedoch (leider oder glücklicherweise?) keine Wahrheit ist, sondern das Gegenteil der Wahrheit.

Die Ähnlichkeit zwischen den nächsten Wissenschaften der theoretischen und der praktischen Philosophie, auf welche hinzuweisen auch Kant nicht ganz unterlassen hat, erstreckt sich notwendigerweise bei aller inneren Verschiedenheit auch auf Kants Lehre von denselben in der Analytik der Kritik der reinen Vernunft und in der Analytik der Kritik der praktischen Vernunft, welche »Analytik« Kant VIII. S. 120 (16) die »Regel der Wahrheit« nennt. Sie darf sich sogar auf Äusserlichkeiten der Darstellung ausdehnen, was man mit Unrecht bei Kant bemäkelt hat, weil man sich allzuffüchtig mit seinen Werken abfand und sie deshalb nicht verstand. Ja, die Regel der Wahrheit, welche aus Mathematik, Physik und wahrer Sittenlehre gezogen wird, hat in beiden Kritiken in gleicher

Weise einen weit höheren Zweck als denjenigen der Förderung der genannten gemeinen Wissenschaften, einen Zweck, an dem Kant nach einer brieflichen Äusserung von ihm auch persönlich und mit Recht, als der Eröffnung eines vor der Kritik ganz verschlossenen Höchsten und Weitesten, besonders gelegen war.

Die beiden ersten Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft nennt Kant in den »Prolegomena« mit Recht für Mathematik und Naturwissenschaft selbst »ganz überflüssig«; aber darum war, wie wir in der »Grundlegung zur Reform der Philosophie« sahen, die »Regel der Wahrheit« für die theoretische Philosophie nicht weniger wichtig. Ihr Wert ist der eines unentbehrlichen Mittels zur Berichtigung der höchsten Wissenschaft theoretischer Philosophie, der Metaphysik, und zwar zunächst der Naturphilosophie als der Vollendung der Naturwissenschaften aller Art, zuhächst aber der Metaphysik als einer Lehre von den letzten Gründen der Dinge aus reiner Vernunft. Kant sagt in dem Schlusskapitel der Kritik der reinen Vernunft II. S. 656 (853), es sei merkwürdig genug, »ob es gleich natürlicherweise nicht anders zugehen konnte, dass die Menschen im Kindesalter der Philosophie davon anfangen, wo wir jetzt lieber endigen möchten, nämlich zuerst die Erkenntnis Gottes und die Hoffnung oder wohl gar die Beschaffenheit einer anderen Welt zu studieren.« Die Kritik der reinen Vernunft darf nun als eine wissenschaftliche Anleitung bezeichnet werden, mit wahrer Wissenschaft von demjenigen zu endigen, wovon es im Kindesalter der Philosophie eine wahre Wissenschaft nicht geben konnte. Denn dazu bedarf es der schwierigen Vorarbeit und Vorbereitung einer Prüfung der reinen Vernunft, zu welcher sich der Mensch nicht ohne Not versteht. Wir bequemen uns nicht aus freien Stücken dazu, den Gipfel eines Berges zu erklimmen, so lange wir uns in dem Wahne wiegen, ihn erfliegen zu können.

Die Kritik der praktischen Vernunft aber bildet nur die mit einer neuen Kraft einsetzende Fortsetzung der Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft, und beide zusammen entsprechen einigermaßen bereits der Definition, welche Kant im Jahre 1791 I. S. 488 von der Metaphysik selbst aufgestellt hat: »sie ist die

Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten.« Nur sind Kants Kritiken richtiger noch Anleitungen zu dieser Wissenschaft als bereits die Wissenschaft selbst zu nennen, die aber nach ihrer Anleitung mit Sicherheit »und zwar in kurzer Zeit«, wie Kant in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft II. S. 13 vom System der Kritik sagt, »mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung« zustandezubringen ist. Wie die Analytik der Kritik der reinen Vernunft ist auch diejenige der praktischen Vernunft ein unentbehrliches Mittel zu einer höchsten Wissenschaft der praktischen Philosophie, von der Kant gleichfalls, wie wir schon einmal angeführt haben, VIII. S. 185 (78) angiebt, dass die Alten sich mit derselben, der Lehre von einem höchsten Gut, der Vereinigung von reiner Sittlichkeit und höchster Glückseligkeit, zu früh und ohne die für eine glückliche Ausführung notwendigen Vorbereitungen beschäftigten. Aber Kant war nicht gewillt, die Aufgabe selbst, eine notwendige Aufgabe der Vernunft, wie sogenannte Nachfolger und Jünger neuesten Datums von ihm leichtfertig aufzugeben. Vielmehr Kant zuerst hat durch Kritik die menschliche Wissenschaft instandgesetzt, auch dieses notwendige Problem wirklich zu lösen. Diese Lösung wird der Gegenstand des achten Kapitels dieser Schrift sein.

Hier sei nur so viel vorausgeschickt, dass Auflösungen des Problems wie die im »Kindesalter der Philosophie« in Griechenland von Cynikern und Cyrenaikern gegebenen bereits durch die Ordnung, welche Kant in der unteren Wissenschaft der praktischen Philosophie geschaffen hat, ausgeschlossen sind. Das Naturprinzip der Neigungen und das Vernunftprinzip der Sittlichkeit machen erst zusammen und zwar in der Ordnung, dass das Glückseligkeitsprinzip in der Sittenlehre das untere ist, diese Wissenschaft aus. In der Idee des höchsten Gutes dachten nun die Alten sich, wie es auch sein muss, mit reiner Sittlichkeit höchste, lauterste Glückseligkeit untrennbar vereinigt. Wenn aber der oberste der beiden Bestandteile des höchsten Gutes, der Tugend und der Glückseligkeit, die Tugend ist, wie die Sittenlehre der Kritik

darthut, so ist die höchste Befriedigung des Begehrungsvermögens notwendig an eine Bedingung geknüpft zu denken, an die Verwirklichung reiner Sittlichkeit. Hätten also die Cyrenaiker, und ebenso ihre Epigonen, die Epikureer, den naturgemäßen Weg von einer nächsten Wissenschaft der Sittenlehre zur höchsten Philosophie eingeschlagen, statt mit dem Ende den Anfang zu machen, so hätten sie das Ziel, dem sie nachjagten, die höchste Befriedigung des Begehrungsvermögens, des Naturprinzips der Handlungen, nicht, wie sie gethan haben, namentlich die Cyrenaiker, von der Sittlichkeit abtrennen können. Vielleicht hätte dann auch Aristipp nicht mit Lachen erfüllt, was Plato als unwürdig zurückwies, die Forderung des Dionys, vor ihm in einem Purpurkleid zu erscheinen und zu tanzen; auch würde er sich nicht so zu einem Schmeichler und Parasiten des Tyrannen herabgewürdigt, vielmehr überall in seinem Leben eine reinere, höhere Weisheit bewährt haben.

Ebenso wenig aber lässt wahre Sittenlehre, welche nicht nur ein einziges Prinzip der Handlungen kennt, sondern neben der reinen Vernunft auch die Neigungen als ein selbständiges und berechtigtes Prinzip anerkennt, die Phantasterei der Cyniker zu. Wahre Tugend kann zwar denjenigen, der sie übt, den gemeinen Befriedigungen der Natur gegenüber so gleichgültig und fest machen, dass er die Worte des Diogenes, er sehe das Schicksal, wie es ihn anblicke und spreche: diesen wütenden Hund kann ich nicht treffen, als nicht unwahr anerkennen wird. Nur spricht sich auch in diesen Worten wie in allem, was von den Cynikern berichtet wird, eine starke Übertreibung aus, eine Übertreibung der grossen Wahrheit, dass die Tugend die oberste Bedingung aller Glückseligkeit ist und für allerlei Mängel an Befriedigung von Neigungen zu entschädigen vermag, während kein Purpur hinreicht, die Blöße an Tugend zu verdecken. Der cynischen Übertreibung dieser Wahrheit widersetzt sich wahre Sittenlehre mit ihrer Anerkennung der Neigungen als eines selbständigen Prinzips. Sie schliesst von vornherein die cynische Lösung der Aufgabe, wie das höchste Gut verwirklicht werden könne, nämlich durch Gleichsetzung von Tugend und Glückseligkeit, als eine Verstiegenheit und

Übermenschlichkeit aus; wie vorher die Untermenschlichkeit der Cyrenaiker und Epikureer.

Wahre Sittenlehre lässt nur eine wahrhaft menschliche Lösung des Problems vom höchsten Gut zu, bei der weder das Prinzip der blossen Natur noch der blossen Vernunft ausgehungert wird. In welcher Weise, das zu zeigen, ist hier noch nicht der Ort. Hier war nur darauf hinzuweisen, dass durch die Ordnung der Prinzipien tugendhaften Handelns, welche wir Kant verdanken, entgegengesetzte Auflösungen der höchsten Aufgabe praktischer Philosophie aus dem unkritischen Weltalter, deren Unzulänglichkeit freilich längst fühlbar geworden ist, von vorn herein ausgeschlossen sind. Das heisst aber nichts Anderes als, dass mit wahrer Sittenlehre ein bestimmtes Gesetz für die Lösung des höchsten Problems gegeben ist, nicht ein Gesetz der Willkür, sondern der Sache, welchem sich zu unterwerfen nur Willkür sich sträuben kann.

Es geht in der praktischen Philosophie der Kritik nicht anders als in der theoretischen Philosophie. Auch hier wurde die Beantwortung der höchsten Fragen der Vernunft nach den letzten Gründen aller Dinge durch die Kritik unter bestimmte Gesetze der Wahrheit gestellt, welche die Betrachtung der gemeinen Wissenschaften der Mathematik und Naturwissenschaft an die Hand gab. So begründete die Kritik theoretische Metaphysik als echte Naturphilosophie mit Notwendigkeit nach dem Vorbilde der exakten Wissenschaften und andererseits ebenso notwendig als reine Ideenlehre durch gänzliche Abtrennung von Mathematik und Naturwissenschaft. Die Willkür und der Wahn, denen es bequemer ist, herumzuschwärmen, Luftschlösser auf Wolken zu bauen und wieder einzureissen, was freilich sehr viel bequemer ist, werden sich ohne Zweifel dagegen sträuben, aber es wird ihnen auf die Dauer nichts helfen. Dessen dürfen wir uns getrösten. Denn dem Stande des Menschen in der Schöpfung ist allein gemeine Freiheit der Vernunft angemessen, d. h. eine Freiheit unter allgemeinen Gesetzen, die niemandem etwas Anderes, als er selber für recht erkennen muss, und dieses jedem ohne Unterschied auferlegen. Nicht aber entspricht noch nützt uns eine »geniemässige Freiheit im

Denken«, von der Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft II. S. 687 sagt, dass durch den Modeton derselben der Geist der Gründlichkeit in Deutschland auf kurze Zeit überschrieben worden sei. Geniemässige Freiheit im Denken schleudert wie ein ausbrechender Ätna allerlei vulkanische Massen und vielleicht zufällig auch einmal die Pantoffeln eines Philosophen hinaus, niemals aber verhilft sie zu wahrer Philosophie.

Kant ahnte 1787 freilich noch nicht, dass der »Sturm und Drang« noch einmal wiederkehren und in der Romantik und ihren Helfershelfern und Nachzüglern gerade dasjenige, was Kant zur Sicherung des Geistes der Gründlichkeit für alle Zukunft sicher begründet hatte, aufs Äusserste wieder gefährden würde. Die Philosophie sollte vor ihrer vollkommenen Gesundung noch einmal in Deutschland auf einem Besenstiel über Schierke und Elend auf den Blocksberg reiten und Walpurgisnacht feiern. »Höre, wie's durch die Wälder kracht! Aufgescheucht fliegen die Eulen.«

Der höchste Zweck der Wissenschaft von gemeiner Sittenlehre ist, wie wir soeben sahen, Grundlegung höchster praktischer Philosophie, wie derjenige der Analytik der Kritik der reinen Vernunft Grundlegung höchster theoretischer Philosophie war. Der nächste Zweck jener aber ist Begründung wahrer Wissenschaft von den Sitten selbst, die Kant ja nicht wie Mathematik und Naturwissenschaft in gutem Zustande vorfand, sondern gänzlich vermisste. Darin ist schon ausgesprochen, dass das erste Buch der Kritik der praktischen Vernunft mit samt der vorhergehenden »Grundlegung« auch ohne Beziehung auf höchste Philosophie, für sich allein, nie so hätte genannt werden können, wie Kant die Lehre von Mathematik und Naturwissenschaft in Beziehung allein auf diese längst sicher begründeten Wissenschaften mit Recht genannt hat: »ganz überflüssig.« Vielmehr ist von der Formulierung der Idee reiner Sittlichkeit durch Kant dasselbe zu sagen, was Alexander von Humboldt irgendwo im »Kosmos« von Mathematik und Naturwissenschaft gerühmt hat, dass sie die Grundlagen gemeiner Wohlfahrt seien. Der Leser wolle nur von Kants Formel aus in das menschliche

Leben, zu dessen gewissenhafter Gestaltung sie sichere Anweisung giebt, einen Augenblick vorwärts schauen und das Dunkel desselben mit dem Lichte dieser Wissenschaft erleuchten. Denn nur in dieser Wissenschaft ist das Sittliche in seiner Reinheit zu finden, oder, wie Kant in der Vorrede zur »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« VIII. S. 6 f. sagt, das sittliche Gesetz ist »in seiner Reinigkeit und Echtheit (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist) nirgend anders als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muss diese vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben.« Die Formulierung der Sittlichkeit fehlte nur deshalb bis vor 100 Jahren gänzlich, weil es vor Kant keine reine Philosophie gab.

Aber bei der allgemeinen Anweisung in Ansehung aller Pflicht durch Kants Formel dürfen wir nicht stehen bleiben. Wir haben schon in einem früheren Kapitel gesehen, dass Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit wie die Treue im Halten von Verträgen und Tugendpflichten von weiter Verbindlichkeit wie Wohlthun, wo man kann, oder auch wie Reinheit der Gesinnung noch über Tadellosigkeit allein des äusseren Wandels hinaus wohl zu unterscheiden sind. Und zwar sind die Stellen derselben nicht zu vertauschen, da der Natur der Sache nach die Pflichten von enger Verbindlichkeit denjenigen von weiter Verbindlichkeit vorangehen müssen. Man stelle nur nebeneinander einen wohlthätigen Räuber, der also von seinem Raube einen edlen Gebrauch macht, wie man sich denn einen solchen Räuber Moor wohl denken kann, und einen engen, gegen die Bestrebungen und Leiden anderer sich abschliessenden, aber dabei vollkommen ehrlichen, treuen und zuverlässigen Spiessbürger. Obgleich die gemeine Menschenvernunft hier nicht leicht schwanken wird, dem Philister trotz seiner Engherzigkeit den Vorzug vor jenem romantischen Räuber zu geben, so ist doch für sie Gefahr vorhanden, welcher erst die Wissenschaft durch Unterscheidung der Rechts- von Tugendpflichten gänzlich wehrt.

Auch die Unterscheidung der Tugendpflichten wiederum nach letzten Zwecken, der eigenen Vollkommenheit und

fremder Glückseligkeit, von welcher gleichfalls schon einmal gesprochen wurde, wird zur Sicherung und Bestärkung der gemeinen Vernunft im richtigen Urteil gefordert. Denn durch diese Unterscheidung tritt die Sittenlehre gleichfalls einem sich einschmeichelnden und gar leicht einreissenden Hange zur Beförderung allein des eigenen Wohllebens am liebsten auf Kosten anderer mit klaren und bestimmten Sätzen entgegen. Nur von dem Grundsatz der Beförderung fremder Glückseligkeit und der Bemühung um eigene Vollkommenheit als höchster Zwecke kann ich auch wollen, dass er ein allgemeines Gesetz werde, und also auch nur von jenen Zwecken selbst. Denn die Herrschaft dieser Zwecke im Handeln eines jeden muss höchstes Gedeihen aller zur Folge haben, während eigene Glückseligkeit als höchster Zweck sich nicht einmal mit der fremden Vollkommenheit als höchstem Zweck meines Handelns verträgt. Oder würde wohl der Schüler, dessen Lehrer sich eigene Glückseligkeit zur Krone seines Strebens erkoren hat, sich in seinem Verlangen, etwas Ordentliches zu lernen, von diesem Lehrer stark gefördert sehen? Gewiss nicht, da der eigenen Glückseligkeit nur zufällig nicht Schlendrian mehr als eigene Anstrengung entspricht. Wie ganz anders dagegen muss dem Schüler derjenige nützen, der als ein guter Hirte das Wohl seiner Herde auf dem Herzen trägt und der eigenen Vollkommenheit in seinem Berufe als höchstem Ziele nachstrebt? Hieraus erhellt, dass wir von Kants Formel aus nur weiter vorwärts ins Leben und zur Ordnung des Heeres der Pflichten aller Art nach Regimentern und Kompagnien überzugehen brauchen, um eine Lehre zustandezubringen, die im höchsten Grade nützlich und ausserdem, wie Kant VIII. S. 9 von der »Metaphysik der Sitten« sagt, eines grossen Grades der Popularität und der Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist.

Es sind nun bereits alle Bedingungen vorhanden, um ein »vollständiges und fassliches« System der Sitten herzustellen. In Kants Formel wird die Tugend in der That von allem Reichtum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vorteilen gänzlich entladen und in ihrer ganzen

Reinigkeit vorgestellt. Und gewiss mit Recht sagte Kant 1793 dem Glückseligkeitsphilosophen Garve gegenüber VII. S. 194, dass, wenn der Mensch an diese Befreiung der Tugend von Anhängseln und an diese reine Vorstellung gewöhnt würde, es bald nicht mehr einer Laterne an hellem Tage bedürfe, um Tugend zu finden. »Wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundsatz würde, davon (nämlich von jenem Absehen von Vorteilen, welche der Erfüllung der Pflicht zufällig anhängen) beständig Gebrauch zu machen, (eine Methode, Pflichten einzuschärfen, die fast jederzeit versäumt worden ist) so müsste es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen.«

Es ist gewiss, dass Kant schon von blosser populärer Moralphilosophie, zu welcher allein er in dem ersten Abschnitt der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« Grund gelegt hat, nicht gering dachte, und mit Recht. Ja, eine jedermann, klein und gross, jung und alt, gelehrt und ungelehrt, zugängliche und verständliche Belehrung war für Kant, und auch dies mit Recht, dasjenige, worin die schwierigsten und abgezogensten Untersuchungen der praktischen Philosophie schliesslich, wie Flüsse aus der Höhe des Gebirges in das Weltmeer, ausmünden sollten. Aber Kant sah wahre Popularität auch in der Sittenlehre für bei weitem nicht so leicht an, wie seine Zeitgenossen. Popularität d. h., wie Kant IX. S. 4 sagt, »eine zur allgemeinen Mitteilung hinreichende Versinnlichung« von Begriffen verachtete der gründliche Mann, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht thue (VIII. S. 32). Da sei es gar keine Kunst, gemeinverständlich zu sein. Deshalb kann Kant von der Popularität des würdigen Garve, der doch noch einer der besseren Philosophen des vergangenen Jahrhunderts war und von Kant sogar »ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes« genannt wird, der aber auf demselben Wege, durch den er von der Kenntnis von Breslau, seinem Wohnorte, allmählich fortschreitend zur Kenntnis von Konstantinopel gelangte, in eine übersinnliche Welt und zur Gottheit übergehen zu können vermeinte, nicht hoch gedacht haben.

Kant hielt mit Recht dafür, dass erst das Tiefste und Beste für das Volk gut genug sei, und wir wissen aus einem un-

datierten Briefe Kants an Marcus Herz in Berlin XI. S. 62 (wohl aus den neunziger Jahren), dass Kant »auf die Grundsätze der Popularität in Wissenschaften überhaupt, vornehmlich in der Philosophie« sann. Er erkannte eine ganz andere Ordnung im populären Vortrage für angemessen, »als sie die schulgerechte Methode, die doch immer das Fundament bleibt, erfordert.« Als Fundament wahrer Popularität in der Sittenlehre aber konnte Kant dasjenige, was wir uns in diesem Kapitel noch einmal als Ergebnis der bisherigen Erörterungen vergegenwärtigt haben, noch nicht für ausreichend halten. Dies Ergebnis war aber: die Formulierung der Idee reiner Sittlichkeit; die Unterscheidung der Sittlichkeit von der Glückseligkeit; endlich die Überordnung des Prinzips der Sittlichkeit über dasjenige der Glückseligkeit in der Pflichtenlehre oder, mit anderen Worten, die Unterordnung der Natur im Menschen unter die reine Vernunft. Er glaubte, eine bis auf den Grund gehende bestimmte Einsicht sei unentbehrlich, um nach deren Erwerb »allererst mit Recht populär sein zu dürfen«. Deshalb schickt Kant der Begründung populärer Moralphilosophie im ersten Abschnitt der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, statt sofort ins Leben vorwärts zu gehen, eine noch weiter zu letzten Gründen zurückgehende Untersuchung hinterher, welche die beiden letzten Abschnitte der »Grundlegung« und die »Analytik« der Kritik der praktischen Vernunft füllt.

Dass nun diese Untersuchungen der letzten Gründe der Sittlichkeit in dieser Gestalt, in den oft fremdartig klingenden Kunstausdrücken wie dem des »kategorischen Imperativs«, der uns bald begegnen wird, u. dgl., unter das grosse Publikum gebracht werden sollten, war nicht die Meinung Kants. Er sagt in der Vorrede zur »Grundlegung« VIII. S. 9 ausdrücklich, dass er von einer der Popularität fähigen Sittenlehre »diese Vorarbeitung der Grundlage« absondere, »um das Subtile, was darin unvermeidlich ist, künftig nicht fasslicheren Lehren beifügen zu müssen.« Gewiss mit Recht durfte hiernach Kant IX. S. 5 Verwahrung einlegen gegen die Verwechslung seines grossen, ernsten Unternehmens, welches erst durch Vermittelung

der Professoren der Philosophie und weiter durch deren Schüler, Volkslehrer in Schule und Kirche, an das Publikum gelangen sollte, mit den »Pedanten«, welche sich anmaszten, zum Publikum (auf Kanzeln und in Volksschriften) mit Kants Kunstwörtern zu reden. Das Belachen könne hier nur den Mann, aber nicht die Wissenschaft treffen, welche er missbrauche, meint Kant. Leider fanden sich aber nur zu bald Leute, welche sogar blossen Wind in imitierten, sonderbaren bunten Flaschen à la Kant den Studenten und dem Publikum vorsetzten, wie wir schon im ersten Kapitel an einer Probe aus J. G. Fichtes »System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre« (1798) gesehen haben.

Die Forschung nach den letzten Gründen der Sittlichkeit, der Idee derselben und der Möglichkeit ihrer Verwirklichung im Leben des Menschen, ist aber nicht nur als Bedingung wahrer gründlicher Popularität in der Sittenlehre unentbehrlich. Das theoretisch Unentbehrliche ist, wie auch Kant am Schluss des ersten Abschnitts der »Grundlegung« hervorhebt, sogar ein praktisches Bedürfnis. Gewiss, die gemeine Menschenvernunft hat an Kants Formel einen Leitfaden gewonnen, an dem sie sich mit Sicherheit durch das Labyrinth des Lebens hindurchzufinden vermag. Aber, wie Kant uns schon einmal VIII. S. 26 sagte, es ist zwar »eine herrliche Sache um die Unschuld, nur ist es wiederum auch sehr schlimm, dass sie sich nicht wohl bewahren lässt und leicht verführt wird.« In diesem Stande der Unschuld aber befindet sich die gemeine Vernunft auch noch nach der bisher gewonnenen Formulierung, wodurch der gemeine Menschenverstand ja noch gar nicht »von seiner glücklichen Einfalt« abgebracht, sondern nur in derselben durch Aufklärung befestigt ist. Die Verführerin der Unschuld ist nun schon am Schluss des vorhergehenden Kapitels, zu dem wir nach der Episode dieses Überblicks zurückkehren, um jetzt weiter zu gehen, genannt worden: es ist das mächtige Gegengewicht, welches der Mensch »gegen alle Gebote der Pflicht in sich selbst fühlt«, kurz: die Vorstellung der Glückseligkeit.

Aber ist denn die deshalb von der Tugend zu ihrem Schutze gegen die ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche

der Neigungen geforderte Wissenschaft, welche der natürlichen Dialektik und ihren Versuchen, die Pflicht den Wünschen und Neigungen angemessener zu machen d. i. »sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen«, nicht bloss durch Gewalt, sondern durch Einsicht wehrt, etwas Anderes als diejenige bestimmte Einsicht, die zur Ermöglichung gründlicher echter Popularität erfordert wird? Theoretisches und praktisches Bedürfnis miteinander treiben uns weiter und machen unmöglich, dass wir bei unserer populären, sittlichen Weltweisheit bereits stehen bleiben. Wir werden deshalb in den beiden folgenden Kapiteln die Idee der Sittlichkeit vollständig entwickeln und danach den Gründen ihrer Möglichkeit und der Möglichkeit ihrer Verwirklichung in der Natur der Dinge nachforschen. Subtilität ist zwar bei dem Eindringen in die Verflechtung von Ideen mit allerlei Naturbegriffen zur sorgfältigen Sonderung derselben und zur deutlichen Unterscheidung der Ideen nicht ganz zu vermeiden; das Holzhackerbeil, mit dem man in der deutschen Philosophie nach Kant oft Kants feine Untersuchungen be- und verhauen hat, würde uns nicht helfen können. Aber dass diese Erörterungen trotzdem einer grösseren Vereinfachung und einer zunehmenden Aufhellung durch Vereinfachung fähig sind, würde Kant, der so gern zwar der Sache gemäsz, aber mit einer trotzdem seltenen Bescheidenheit seine Kritik als eine »rohe Bearbeitung« bezeichnet, am wenigsten bestritten haben.

Die Lehre von den letzten Gründen der Sittlichkeit in der Natur aber, zu der wir jetzt übergehen, bahnt, indem sie das Gewonnene sichert, zugleich die wissenschaftliche Heeresstrasse zur Vollendung der praktischen Philosophie in einer obersten Wissenschaft vom höchsten Gut, mit der wir, anders als im Kindesalter der Philosophie, endigen, nicht anfangen werden. Die Kritik Kants hat die Philosophie, welche ein Diogenes und Aristipp auf den Kopf stellten, wieder auf die Beine gebracht.

VI.

Entwicklung und Ausbreitung der Idee reiner Sittlichkeit.

Am Schlusse des ersten Abschnittes der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« VIII. S. 27 ist allein von der Gefährdung der Idee reiner Sittlichkeit durch eine Dialektik die Rede, welche sich in der praktischen gemeinen Vernunft »unvermerkt entspinnt, wenn sie sich kultiviert.« Deshalb jedoch ist noch nicht anzunehmen, dass Kant die Gefahren, welche der Idee reiner Sittlichkeit in rohen Zeitaltern, bei Wilden und Barbaren drohen, nicht beachtet habe. Wir sind nicht berechtigt, von einer Geburt der Idee der Sittlichkeit, welche vielmehr mit der gemeinen Vernunft selbst verwebt ist und so wenig wie diese kommt und geht, obzwar beide sich kultivieren, zu reden. Sonst dürften wir sagen, dass es der Idee der Sittlichkeit ungefähr wie dem kleinen Herkules ergehe, der nach der Sage bereits in dem Schilde seines Vaters, der ihm als Wiege diente, durch zwei Schlangen, welche die feindselige Göttin Hera gesandt hatte, in seinem jungen Leben bedroht wurde. Auch die Tugend soll ein Herkules werden; wo aber wäre je ein Herkules ohne Gefahren geworden?

Die Gefahren der Roheit, in der übrigens jene Dialektik sich, wenn noch alle theoretischen Wissenschaften tief schlummern, bereits »unvermerkt entspinnt,« hat man nun in unserem empirischen Zeitalter mit seiner erweiterten Kunde von Erde und Menschen besonders Anlass zu bemerken. Auf die Zustände der Roheit und Wildheit haben auch diejenigen besonders ihren Blick gerichtet, welche in den jüngsten Tagen durch Dialektik die Idee der Sittlichkeit in Schriften

öffentlich gefährden. Wir denken hier z. Bsp. an R. v. Iherings schon erwähntes Buch »Der Zweck im Recht« und besonders an »Die Entstehung des Gewissens.« von Dr. Paul Rée. Berlin 1885. Beide Autoren unternehmen unabhängig von einander, aber hierin einmütig, an Stelle der herkömmlichen Moralwissenschaft, welche sie die nativistische oder metaphysische nennen, eine geschichtliche Ethik als die wahre zu begründen.

Von Rée besonders werden uns zahlreiche Zeugnisse über die Roheit niederer Kulturstufen, gleichzeitiger und früherer Wilden, entgegengehalten, um die Unrichtigkeit verbreiteter Wahnvorstellungen der älteren Moralphilosophen von einer allgemein menschlichen Schätzung des Mitleids oder von einer ganz allgemeinen Verbreitung des Schamgefühls auf der Erde zu beweisen. Da hören wir S. 16 nach einem Bericht Erskines von einem Häuptling bei den Fidschiinsulanern, welcher seinem kürzlich gestorbenen Favoritsohn alle Tugenden beilegte, die jemand in den Augen eines Fidschiinsulaners besitzen kann, dass er mit der Erwähnung seiner vollendeten Grausamkeit schloss, vermöge deren er seine eigenen Weiber töten und nachher essen konnte, wenn sie ihn beleidigt hatten. Und der Schotte Hutcheson, der bekannte Moralist aus der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, der sagt, Schamhaftigkeit zeige sich gelegentlich der Geschlechtsverbindung in allen Zeitaltern und bei allen Völkern, muss sich entgegenhalten lassen, was der alte Herodot in Bezug auf Mangel an Schamhaftigkeit bereits von mehreren wilden Völkern des Altertums berichtet und was Cooks Reisebegleiter in Tahiti sahen. Hier wurde die Begattung öffentlich vor aller Augen vollzogen unter dem guten Rat der Umstehenden, namentlich der Weiber. (S. 19.)

Der ältesten und zahlreichsten Partei der Moralisten, den Nativisten, welche von angeborenen und unverlierbaren Begriffen des Guten und Bösen wie von einem Sack voll mitgegebenen Wahrheiten reden, gegenüber sind nun unsere neuesten »historischen Moralisten« ohne Zweifel im Rechte. Auch sie sind übrigens nicht von gestern, ihr Stammbaum geht auch nicht nur auf John Locke und dessen Kampf gegen sogenannte an-

geborene Wahrheiten praktischer wie theoretischer Art in seinem Versuch über den menschlichen Verstand vom Jahre 1690 zurück. Zu ihnen gehört bereits Pyrrho, der Zeitgenosse des Aristoteles und Alexanders des Grossen, der Urheber des Pyrrhonismus und der Grossvater alles Skeptizismus. Ja, die Partei der Skeptiker und Antimoralisten kann kaum viel jünger als die der tollkühnen und blinden Dogmatiker sein, deren Ja sie ihr Nein entgegensetzen. Die am meisten verbreitete Partei in der praktischen Philosophie wie in anderen Zweigen der Philosophie, die der Dogmatiker, hat sich aus dem Widerstreit der wirklichen Thaten und Sitten der Menschen und selbst ihrer mehr oder weniger offen bekundeten Meinungen vom Lob- und Tadelnswerten mit reineren und strengeren Begriffen der Sittlichkeit immer viel zu wenig gemacht. Sonst hätte man nicht die Idee des Sittlichen trotz allem als ein Gegebenes, wenn auch nicht der äusseren Natur, so doch des Bewusstseins behaupten können, gegeben, wie wenn man sagt: es giebt Kartoffeln. In unseren historischen Moralisten dagegen versucht die praktische Philosophie der wirklichen Roheit unkultivierter Zeitalter wirklich gerecht zu werden; die Gemälde der Historiker werden nicht mehr durch die Dichtung, dass etwas in der Natur wirklich vorhanden sei, was sich in der Wirklichkeit nirgend zeigt, verfälscht.

Ja, kritische Sammlungen der Historiker über die Sitten und Meinungen der verschiedensten Völker der Erde und eines und desselben Volkes auf verschiedenen Kulturstufen müssen gewiss der Ausführung wissenschaftlicher Sittenlehre als aufräumende Vorarbeit vorangehen. So sah Kant die »moralische Geographie« an, die mit einer merkantilischen, einer theologischen Geographie und anderen Geographien zusammen sich auf der Grundlage der physischen Geographie als eines allgemeinen Abrisses der Natur erheben sollte und deren Plan wir in den Vorlesungen Kants über physische Geographie VI. S. 430 f. finden. Schon 1765 in der »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen u. s. w.« I. S. 298 sagt Kant mit Recht in der Ankündigung von Vorlesungen über »physische Geographie«, ohne die Betrachtung des Menschen nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften und dem Unterschiede des-

jenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde, könne man »schwerlich allgemeine Urteile vom Menschen fällen.« Trotzdem jedoch hat die Mehrzahl der Moralphilosophen, die dogmatische Partei, selbst ohne eine solche historisch-kritische Vorarbeit, allgemeine Urteile gewagt. Auch eine derartige Vor-erwägung konnte Kant zu der freien und weiten Ansicht vom Menschen führen, welche er in der »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« VII. S. 320 ausspricht. Der Mensch, der mit Vernunft und darauf sich gründender Freiheit des Willens ausgestattet war, sollte nicht, sagt Kant, »durch anerschaffene Kenntniss (wie die Nativisten wännen) versorgt und unterrichtet sein. Er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen. Die Erfindung seiner Bedeckung, seiner äusseren Sicherheit und Verteidigung (wozu die Natur ihm weder die Hörner des Stiers noch die Klauen des Löwen noch das Gebiss des Hundes, sondern bloss Hände gab), alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, selbst seine Einsicht und Klugheit und sogar die Gutartigkeit seines Willens sollten gänzlich sein eigenes Werk sein.« Was dem Menschen zum Ersatz gewählter anerschaffener Kenntniss dient und wodurch er sich allmählich »aus der grössten Roheit dereinst zur grössten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart und (soviel es auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit« emporarbeiten soll, ist am Anfange des Citates von Kant angegeben.

Dies ist nun eine Auffassung des Menschen, welche durch keinen Bericht irgend eines Historikers über irgendwo und irgendwann vorgekommene Schamlosigkeiten und Grausamkeiten, kurz durch keinerlei »Unmenschlichkeiten«, überrascht werden kann. Wer diese Worte schrieb, der war hinaus über einen Begriff von Sittlichkeit wie denjenigen der guten Nativisten, eines Hutcheson und eines Jean Jacques Rousseau, um grösste Namen aus diesem Lager zu nennen. Und in der That beginnt der zweite Abschnitt der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« VIII. S. 28 mit diesem Satze: »Wenn wir unseren bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs zu schliessen, als hätten

wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt.« Ein Erfahrungsbegriff ist derjenige einer Kartoffel, ebenfalls derjenige von Lust und Schmerz, und in die Reihe derselben stellt sich auch, aber ohne Grund, der Sittlichkeitsbegriff der unkritischen Moralisten. »Ein unaustilgbarer Keim des Guten ist dem menschlichen Geist im Gewissen angeboren,« sagt Lotze irgendwo im Mikrokosmos, einer der neuesten Nativisten, als stecke das Gute im Menschen wie ein Keim in der Erde. Es ist derselbe Lotze, von dem wir schon anführten, dass er das Gewissen als Wahrsagerin, welche irgendwo im Oberstübchen sitzt, recht alberne Dinge sagen lässt. Bei jenem Satze aber denkt Kant gar nicht allein an dasjenige, wovon er freilich zunächst spricht, an den Mangel an Beweis von wahrer Sittlichkeit in den Handlungen der Menschen, sondern auch, wie die folgende Seite der »Grundlegung« lehrt, daran, dass selbst die schärfste Selbstprüfung nicht wirkliches Vorhandensein und Wirksamkeit reiner Begriffe von Pflicht zu beweisen vermag.

So wird die ganze äussere und innere Erfahrung des Menschen als unfähig, Sittlichkeit darzuthun, abgewiesen. Hätten Ihering und Rée dies beachtet, so würden sie wohl nicht ohne Kritik Kant mit den von ihnen bekämpften Nativisten zusammengeworfen und »Kant und die übrigen Philosophen« in einem Striche genannt haben. Freilich gehört Kant trotz der »physischen Geographie« und der unbefangenen Offenheit seines Blickes für alle Überraschungen der wirklichen Natur ebenso wenig zu den Empiristen und Skeptikern. Denn wenn Empiristen wie Rée uns zumuten, weil etwa die ganze Vergangenheit des Menschengeschlechts, was wir einmal an dieser Stelle zugeben wollen, allein die Schädlichkeit des Mordes beachtet hat und sich allein durch diese Schätzung des Mordes zu Massnahmen dagegen hat bestimmen lassen, diese Beurteilung bereits für die wahre zu halten, so sollen wir uns gleich ihnen durch einen Fetisch bestimmen lassen. Dasjenige, was gewesen ist und von dem man sogar nie ganz Gewisses weiss, machen die Antimoralisten zur Fessel für die Vernunft.

So schnüren die Skeptiker wie die Dogmatiker in der Moral, diese vermitteltst landläufiger moralischer Vorurteile, jene ver-

mittelst unsittlicher gemeiner äusserer Wirklichkeit, die reine praktische Vernunft so unerträglich wie unberechtigt ein — durch die unreine Vernunft. Kant aber, der auch in der praktischen Philosophie nicht nur Historiker, sondern Historiker nur zunächst, in oberster Hinsicht aber Philosoph aus reiner Vernunft, Metaphysiker, ist, tritt eben deshalb über die Köpfe aller bisherigen Moralisten, der Dogmatiker wie der Skeptiker, hinaus. Sein Platz ist über beiden Parteien, eben dort, wo wir ihn auch in der theoretischen Philosophie, in dem ersten Teil unserer Darstellung des Kritizismus, gefunden haben und wo wir ihn auch in der Religion und in der Lehre vom Schönen und Erhabenen antreffen werden.

Diese Stellung der Kritik und ihrer Sittenlehre mussten wir uns beim Übergange zu einer Wissenschaft, welche zur Sicherung populärer Moralphilosophie dienen soll, deutlich machen. Denn durch die Unterscheidung von allem Gegebenen, äusserer und innerer Erfahrung, ist offenbar die Idee der Sittlichkeit bereits den Angriffen der Skeptiker entzogen, denen sie unter der Obhut der Nativisten unrettbar erliegt. Denn wenn man mit Jean Jacques Rousseau von einem angeborenen Prinzip der Gerechtigkeit und Tugend in der Tiefe der Seele, von einem angeborenen Gewissen wie von einem von Mutter Natur uns mitgegebenen Portemonnaie mit bestimmtem Inhalt leichtfertig redet, so haben die Skeptiker schon gewonnen. Woher auch sonst die Scheu eines Rousseau mit Unwillen verbunden vor der Bemühung, welche sich ein Montaigne macht, um in irgend einem Winkel der Erde eine Gewohnheit zu entdecken, welche den Begriffen der Gerechtigkeit zuwider ist? Ein angeborenes Prinzip der Gerechtigkeit freilich darf nicht unterlassen, sich zu zeigen, oder es steht bedenklich mit der Behauptung, es sei angeboren. »Man kann denen, sagt Kant VIII. S. 29, die alle Sittlichkeit als blosses Hirngespinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen, keinen gewünschten Dienst thun, als ihnen einzuräumen, dass die Begriffe der Pflicht (sowie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, dass es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sei) lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mussten«; —

wobei, wie gesagt, Kant an innere wie äussere Erfahrung denkt — »denn da bereitet man jenen einen sicheren Triumph«.

Und in der That, einem Hutcheson mit seiner »in allen Zeitaltern und bei allen Völkern« sich zeigenden Schamhaftigkeit und so allen Nativisten mit ihrem angeborenen Gewissen gegenüber mag Rée leicht triumphieren, wie er S. 14 seines Buches thut: »Die Menschenfresser sollen uns Antwort darauf geben, ob jene Schätzungen (er spricht von der angeblich allgemeinen Schätzung des Wohlwollens und der Verurteilung der Grausamkeit) von Ewigkeit her oder historisch geworden sind.« Aber auch einem Kritiker wie Kant gegenüber, der alles, was je von Menschen geschehen, ja auch geurteilt ist, für gleichgültig hält und billig giebt, der aber selbst Handlungen, »von denen die Welt bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat,« sogar dem blossen Empiriker und Weltmenschen ganz unthunlich erscheinende Handlungen, wie z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft, darum nicht weniger als Pflicht proklamiert? Denn diese Pflicht als Pflicht überhaupt hängt nach Kant und in Wahrheit gar nicht von dem, was geschehen ist, gar nicht von irgend welcher gegebenen äusseren oder inneren Natur ab, kann also auch nicht durch irgend welche Erfahrungsbegriffe, welcher Art auch immer, ob grob, ob fein, begründet, sondern höchstens verdorben werden. Oder, wie Kant VIII. S. 30 sagt, reine Redlichkeit in der Freundschaft (er hätte auch sagen können: mögliche Kultur vorhandener Talente oder Erhaltung des Lebens unüberwindlich erscheinenden Widerwärtigkeiten zum Trotz oder welche Pflicht man will) liegt »als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft.«

Kant würde also im Falle des Sokrates bei Xenophon III. 3 gesagt haben und mit Recht, dass die Pflicht des zum Reitergeneral Gewählten, für Ross und Reiter aufs beste zu sorgen, in der Idee einer reinen Vernunft liege, ohne doch darum Ross und Reiter für angeborne Vorstellungen des Reitergenerals zu halten, was ja purer Wahnsinn wäre.

Auf derselben Seite, wo Kant gegen die Verwechslung der Idee der Sittlichkeit mit einer Kartoffel Verwahrung einlegt, er-

innert er daran, dass er unter den Philosophen der Vergangenheit Vorgänger hat, welche die Wirklichkeit moralischer Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet haben, »ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen.« Und genau dieses ist die Lehre Kants, dass der Begriff der Sittlichkeit wahr ist, auch wenn er in der Natur und Wirklichkeit nirgend vorgefunden wird. Damit entfernt sich Kant weit von unseren »historischen Moralisten«, von denen Ihering ja die Idee der Sittlichkeit als eines von Zeit und Ort unabhängigen Hohen durch platte Angemessenheit der Handlungen an »die praktischen Zwecke des Lebens« ersetzen will und so die im Schmutze steckenden und im Schmutze vielleicht doch gerade angemessen fortkommenden Menschen trotz aller schwungvollen Feier der Sittenlehre der Zukunft als der Königin der Wissenschaften im Schmutze sitzen lassen muss, wenn dies den praktischen Zwecken des Lebens genügt.

Mit der Unterscheidung des Sittlichen von allen Erfahrungsbegriffen beginnt nicht die Vernichtung, sondern vielmehr die Sicherung der Idee reiner Sittlichkeit und der populären Wissenschaft von derselben durch eine weiter zurückliegende, vielleicht sehr viel weniger populäre, aber darum nicht weniger notwendige Wissenschaft, mit der wir uns in diesem Kapitel zu beschäftigen haben.

Mit der Erhebung über die Befangenheit und den Gegensatz der Dogmatiker und Skeptiker in der praktischen Philosophie hat die Kritik nun auch alles, was den erwähnten Behauptungen dieser als ein nachschleppender Schwanz von Behauptungen anhängt, unter sich gelassen. Denn wenn auch die Nativisten den Menschen wie mit einer Geldkatze voll klingender Münze ausgestattet ansahen, die ihm niemals abgeschnitten werden könne, so haben sie doch nicht unterlassen können, allerlei hinzu zu erfinden, durch welches der Mensch in diesem Besitze gesichert werden könne. Der Fortgang ist so natürlich und so leicht: das Gute ist in dir, du bist gut, also brauchst du, um zu werden, was du sein sollst, nur zu werden, was du im Grunde immer

schon bist. »Werde, was du bist!« Da haben wir einen uralten Kernspruch dieser luftigen, nativistischen Weisheit. Aber, verehrte Herren und Damen, warum soll ich denn erst noch werden, was ich schon bin? Überflüssige Zumutung! Lieber drehe ich mich um und lege mich aufs andere Ohr auf mein »Polster zum Einschlafen«, wie Kant 1796 in der »Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie« I. S. 652 treffend den Dogmatismus nannte, und träume weiter.

Dass die unkritische Moral, wie ein Papierdrache, einen langen Schwanz von Träumereien und Spekulationen hinter sich herzieht, können wir übrigens schon aus den Behauptungen ihrer Gegner entnehmen, wenn wir es nicht aus ihr selber wüssten. Wenn 1748 der Verfasser des Buches »der Mensch eine Maschine«, der französische Arzt de la Mettrie, ein Bruder Lustig, den Friedrich der Grosse, sein Beschützer, seine Maschine nannte, den Menschen den Tieren ziemlich gleichstellen wollte und eine geistige Seele jenem wie diesen absprach, so bekämpfte er mit dieser kecken Behauptung eine gewöhnliche Voraussetzung von dogmatischen Moralisten. Und ebenso das berüchtigte »System der Natur«, dieser Vorläufer der französischen Revolution, wenn es 1770 sich diesen Einfall aneignete und meinte, man könne gar wohl sagen, der Mensch sei eine Maschine oder ein Baum. Der Schweif von anhängenden Behauptungen der dogmatischen Moralisten, der Nativisten, ist nichts Neues. Neu aber ist, dass auch Denker der entgegengesetzten Richtung, wie wir schon im dritten Kapitel von unserem Zeitgenossen Herbert Spencer hörten, sich einen Schwanz angebunden haben, indem sie die Moral leider naturphilosophischen Hypothesen von der Entstehung der Arten und der Abstammung des Menschen anhefteten, die Auster, den Tintenfisch und Regenwurm wie Spencer (die That-sachen der Ethik S. 14 f.) in die Sittenlehre aufnahmen und den Affen zum Bahnbrecher wahrer Menschlichkeit machten. Ihnen also hängt gleichsam der phantastische Schwanz vorn, während die Nativisten ihn hinter sich herschleifen. Die arme Moral aber ist danach nun noch weniger gut daran als jener Mann, dem, mochte er sich rechts, mochte er sich

links drehen, der Zopf hinten hing; ihr hängt vor der Kritik ein Zopf vorn wie hinten.

Von diesen Zöpfen aber der unkritischen Sittenlehre lohnt es sich nicht ernstlich zu handeln. Sie fallen mit dem Wahn, an dem sie hängen, ab, nachdem wir uns durch Kritik über den niederen Dunstkreis wie in reinere Luft zu der Idee einer reinen Vernunft erhoben haben, deren Verfahren zur Versittlichung der Grundsätze des Handelns uns bereits Kants Formel kennen gelehrt hat. Aber wenn der erwähnte Schwanz neuester darwinistischer Moralisten wie der viel ältere der Nativisten beinahe harmlos ist und dabei nur die Vergeudung von Menschenzeit und -kraft zu bedauern bleibt, so dürfen wir einen anderen hässlichen Zopf, den die Erfahrungsphilosophen der Sittenlehre anhängen, nicht übersehen und übergehen. Vielmehr macht er gerade Begründung sichernder Wissenschaft in der Moral unentbehrlich und erlaubt nicht, dass wir uns bereits mit populärer Moralphilosophie zufrieden geben. Es ist ein gemeingefährlicher Zopf.

Die Geschichte der Philosophie belehrt uns, dass die skeptische und antimoralische Oppositionspartei der Vernunft in der Sittenlehre ihr Haupt in drohenderer Weise immer erst erhebt, wenn infolge einer Hebung der Erfahrungswissenschaft, der Naturwissenschaft, das Ansehen der Erfahrung und des sinnlichen Verstandes mächtig erhöht ist. Denn jeder neue Aufschwung der Naturwissenschaft ist eine Bestätigung der Wahrheit des Satzes der »Kritik der reinen Vernunft« II. S. 257 (318): »In Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit.« Von reiner Sittlichkeit wie auch von den höchsten Ideen der theoretischen Metaphysik, zumal dem Ideal eines allerrealsten Wesens, der Gottheit, kann aber die Erfahrung nicht einmal eine Bestätigung verschaffen. Es liegt nicht in ihrer Macht. Wenn nun von diesen Ideen wie vor der Kritik mit Notwendigkeit nur eine höchst mangelhafte, den Angriffen von allen Seiten wehrlos preisgegebene Wissenschaft vorhanden ist, so muss unvermeidlich mit dieser Scheinwissenschaft zugleich das Ansehen ihrer Gegenstände, jener Ideen der Vernunft, sinken. Denn so ist es immer gewesen und

kann auch nicht leicht anders sein: Mit den Priestern zugleich gerät die Religion, deren Vertreter sie sind, in Verachtung. Mit der Einführung der Diktatur der Naturwissenschaft gilt die Kanonik des Epikur, dessen Jünger Kant III. S. 193 gewiss nicht ohne Grund die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands nennt, nämlich die Regel, »alles als leere Vernünftelei auszuschlagen, was seine objektive Realität nicht durch augenscheinliche in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann.« VIII. S. 259 (145).

So ist die Sittlichkeit mit der unkritischen Lehre von derselben jetzt bereits zum dritten Mal in der abendländischen Philosophie in öffentlicher Gefahr, ein altmodischer Wahn zu werden, von dem ein grosser und übrigens aufgeklärter Teil der Bevölkerung nichts mehr wissen will und auch die übrige Menschheit auf seine freie Höhe, wo die Sittlichkeit verdunstet ist, hinaufziehen möchte. Das erste Mal geschah es im Zeitalter des Perikles durch die an die naturphilosophische Metaphysik der vorsokratischen Denker sich anlehenden Sophisten, von denen uns Xenophon I. S. 6 einen namens Antiphon im Gespräche mit Sokrates vorführt. Jener aufgeklärte höhere Lehrer kann sich in die altmodige Strenge der Lebensweise des Sokrates, die doch bei diesem auf ganz anderem Grunde ruhte als bei den Männern von Marathon, zwar nur auf einer Idee, aber doch der Idee einer Wissenschaft, nicht finden und meint: »Ich für meine Person, Sokrates, war der Meinung, diejenigen, welche philosophieren, müssten glücklicher werden.« Über den Begriff einer Glückseligkeitslehre also geht der Horizont dieses »Gebildeten« des klassischen Altertums nicht hinaus. Was den Sophisten, den Lieferanten der athenischen Aufklärung, voranging und durch ihre Vermittlung die Lehre der Sittlichkeit bedrohte, war aber nicht mehr als eine höchstens geistreiche unkritische Naturphilosophie, nicht wahre strenge Naturwissenschaft.

Als diese endlich nach der Reformation der Kirche im neueren Europa emporkam, da entstand in einem in Bezug auf das Sittliche stets zum Skeptizismus äusserst geneigten Volke, dessen Moralphilosophie bedeutsam mit dem berühmten Skeptiker Michel Montaigne beginnt, bei den Franzosen, eine neue

Sophistik. Der Hauptvertreter dieser Glückseligkeitsphilosophie im achtzehnten Jahrhundert ist Helvetius. Die geistige Abstammung desselben von dem Lobredner der Naturwissenschaft als der Mutter aller Wissenschaften, dem Engländer Bako von Verulam, durch Vermittlung des Engländers Locke und des Franzosen Condillac kann keinem Zweifel unterliegen.

Wie nun Helvetius die Lehre der Sittlichkeit durch die der Selbstliebe, des einzigen Grundes »einer nützlichen Moral«, ersetzen wollte, so will zum dritten Mal in diesen achtziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts der eine unserer deutschen »historischen Moralisten«, R. v. Ihering, »den Trieb der Selbsterhaltung, der auf der Stufe des individuellen Daseins die Gestalt des Egoismus annimmt,« also auf gut deutsch wieder die altbekannte Selbstliebe, zum Prinzip der Sittlichkeit machen. Das Sittliche sei bloss eine andere Form, eine höhere Form derselben Sache, nur der Name ein anderer. Der Zweck im Recht. 2. Bd. S. 195. Kurz, um es anschaulich auszudrücken (obgleich nicht ganz zulänglich, da es sich hier um den Gegensatz von Natur und reiner Vernunft handelt, welcher letzteren als Maszstab kein endliches Wesen, nicht Sokrates noch Kant, genügt): es soll zwischen dem gleich einem wilden Tier gefesselten Mörder Künschner im Zuchthause zu Waldheim in Sachsen und einem Sokrates oder Kant nur ein Unterschied in der Jacke bestehen. Der Leser aber wolle sich nur an das bereits früher aus dem Iheringschen Buche Angeführte erinnern, um zu erkennen, dass auch von der neuesten als Sittenlehre verkappten Lehre der Selbstliebe die Physik (vor allem die beschreibenden Teile der Naturwissenschaft, die am meisten nur einen Faden zu spinnen scheinen) der inspirierende Genius ist. Denn die Erkenntnis einer Schweineschnauze ist allerdings kein Begriff a priori. Aber steht es nicht schon mit dem Naturbegriff der Ursache und Wirkung, einem Grundbegriff der Naturwissenschaft, ganz anders?

Ihering, Helvetius, Antiphon sind Männer der Wissenschaft; zwar nicht selber Physiker, aber wenn sie auch wie Ihering »Doktor der Rechte und Ehrendoktor der Philosophie« und Mitglied von einem viertel Dutzend Akademien der Wissenschaften sind, so tragen sie als Philosophie doch einzig und allein Er-

fahrungswissenschaft im Auge und im Herzen. Worin aber besteht die Gefährdung der Sittlichkeit und ihrer Lehre durch einseitig theoretische, naturwissenschaftliche Aufklärung? Kurz gesagt: in der Hypothesisierung des Sittlichen oder darin, dass die Idee der Sittlichkeit, deren Formulierung durch Kant wir bereits kennen, als ein Bedingtes aufgefasst wird. Dass dies geschieht, ist aber die gleichsam blinde, mechanische Folge einer besseren strengeren Gewöhnung in Bezug auf Erklärung von Naturerscheinungen. Jeder denkt die Entzündung des am Reibzeug geriebenen Zündholzes als eine notwendige Wirkung; aber Denken ist noch nicht Erkennen, predigt die Naturwissenschaft; und nicht in allen Fällen so leicht wie in diesem sieht jeder die Notwendigkeit ein: das Hervorgehen aus der durch die Reibung entwickelten Wärme. Die naturwissenschaftliche Bildung gewöhnt nun, sich nirgend mit Denken zu begnügen; ferner aber, da in der Naturwissenschaft die wahren Ursachen demselben Bereich wie die Wirkungen angehören, Ursachen nur da zu suchen, wo allein die Gegenstände der theoretischen Vernunft sich befinden, im Gebiete der Sinne und des Verstandes oder, um mit Ihering zu sprechen, die Natur der Dinge als eine solche, die nur einen Faden spinne, anzusehen. Dies muss nun ohne eine warnende Philosophie, und keine warnt ausser der kritischen, verhängnisvoll für die Lehre der Sittlichkeit werden.

Denn was fanden wir schon im vierten Kapitel mit Kant und Plato und der gemeinen Vernunft von Alters her? Im Unterschiede von kalt lassenden theoretischen Wahrheiten wie der Vierbeinigkeit des Elefanten werden rechte Handlungen, wie das Halten von Versprechungen, nicht als recht erkannt, ohne sie als notwendig zu verwirklichende zu erkennen. Infolge einseitig theoretischer Kultur der Vernunft aber wird nun die Erfahrung, welche Kant in Betracht der Natur »die Quelle der Wahrheit« nennen durfte, unvermeidlich zu einer »Mutter des Scheins«, wie er sie in demselben Satze II. S. 257 (319) »in Ansehung der sittlichen Gesetze« nennt. Die Begründung des praktisch Notwendigen, der Pflichten aller Art, wird ebendort gesucht, wo die Begründung von Naturerscheinungen aller Art

allein zu finden ist, in der Erfahrung. Das Gelingen dieses Unternehmens aber, wo der »Schlusspunkt den diametralen Gegensatz des Ausgangspunktes« enthalte — »der Egoismus ist in sein gerades Gegenteil (die Sittlichkeit ist gemeint) umgeschlagen« — preist ein Ihering als das grösste Meisterstück. (Der Zweck im Recht. 2. Bd. S. 116). Dieses Meisterstück soll sogar »die Geschichte (!) oder die Menschheit (!!«)« selber, nicht nur Herr Rudolf von Ihering in Göttingen vollbracht haben.

Aber hat sich der Herr Professor wohl gefragt, ob die so aus dem Egoismus oder der Selbstliebe zustande zu bringende Sittlichkeit die wahre Sittlichkeit, die Idee jeder, auch der gemeinsten, Menschenvernunft ist? Wie wenn sie nur der untergeschobene, »aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickte Bastard« wäre, von dem Kant VIII. S. 53 spricht? Sieht vielleicht auch die Sittlichkeit Iherings, wir meinen seines Systems, allem ähnlich, »was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat«? Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, fügt Kant in einer Anmerkung hinzu, sei nichts Anderes als »die Sittlichkeit, von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet, darzustellen.« So haben wir sie im vierten Kapitel bereits zu erkennen versucht.

Die Gefahr der Verunreinigung und der Knechtschaft aber, in welche so die Lehre der Sittlichkeit und mit ihr die Sittlichkeit selbst durch blosser Physiker geraten, ist um so grösser, als die für »die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten«, wie Kant IX. S. 221 Leute wie Ihering, Helvetius, Antiphon nennt, in Bezug auf die Erklärung aller wirklich in der Menschheit vorkommenden tugendhaften Handlungen gar nicht im Unrecht sein müssen. Gesetzt, es erfülle einer die Pflicht, nichts lügenhaft zu versprechen, so ist es immer möglich, sagt Kant VIII. S. 45 mit Recht, »dass insgeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren, Einfluss auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen,

da diese nichts weiter lehrt, als dass wir jene nicht wahrnehmen?« Die Tugend der Wirklichkeit ist so mit Kant notwendig den Lehrern der Selbstliebe preiszugeben, obgleich sie selbst für diese nicht immer Recht haben müssen.

Aber gilt, was von der wirklichen Reellität eines Kaufmanns nicht zu leugnen ist, dass sie ein Hypothetisches sein könne, dessen Hypothese Verlangen nach Vorteil, gutem Namen, kurz nach Glückseligkeit ist, auch von dem Leitstern seines Verhaltens, der Idee wahrer Reellität als seiner Pflicht und so aller möglichen unzähligen anderen Pflichten? Es gilt nicht, wenn diese Idee gar nicht mit Naturerscheinungen, mit der Erwärmung der Pflastersteine und mit Kartoffeln, in einer und derselben Reihe steht. Man muss aber seinen Blick benebelt haben, wenn man nicht einsieht, dass die Erkenntnis der Pflicht der Treue im Halten von Versprechungen und die Erkenntnis des gemeinen Bruches von Verträgen im Leben wie Tag und Nacht verschiedene, unvergleichbare Dinge sind. Mehr vergleichbar zwar ist die Erfüllung der Pflicht mit dieser selbst, in Wahrheit aber doch nicht weniger verschieden.

In der Unterscheidung des Verschiedenen nun liegt die Abwehr der infolge einseitig theoretischer Wissenschaft drohenden Sophistik, welche, obwohl ein reissender Wolf, sich keineswegs immer so geberdet, sondern meistens im allerweissesten, unschuldigsten Schafspelz einherwandelt. Helvetius verheisst in den wohlklingendsten, süssesten Worten, Tugend und allgemeine Wohlfahrt im Munde führend, die Moral erst in wahre Wissenschaft umwandeln zu wollen, und wenn er meint, dass wir erst eine Moral von der Jugend der Welt haben, so hat er für die Wissenschaft sogar bis heute, weil Kant bisher selbst für Deutschland in den Wind gesprochen hat, Recht. Nach der Sonderung des ganz Verschiedenen, der sittlichen Vernunftkenntnis und der Naturerkenntnis, geht nun nicht mehr an, was nach Kant II. S. 257 (319) höchst verwerflich, aber selbst in der Moralphilosophie gang und gäbe ist, nämlich die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen oder durch das einschränken zu wollen, was gethan wird.

Mit der deutlichen Sonderung der Idee der Sittlichkeit aber ist auch der gefährlichste Punkt der Aufklärung überwunden, mit Bezug auf den, allerdings im Hinblick auf andere Gefahren, als hier genannt sind, Kant Rousseau Recht gab, wenn er den Zustand der Wilden vorzog; — sobald man nämlich die letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, weglasse. »Uns für schon moralisiert zu halten, sagt Kant 1784 in der Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur.« VII. S. 329. Diese Idee hat erst Kant heraufgeführt. Denn sie ist so gut wie nicht vorhanden, so lange sie nicht von allen Anhängseln deutlich unterschieden ist. Sie ist nicht dauernd vorhanden, so lange die sichernde Wissenschaft fehlt, zu deren Begründung Kant im zweiten Abschnitt der »Grundlegung« von der ersten Unterscheidung weiter fortschreit.

Denn diese erste Unterscheidung ist das Vorspiel vieler folgenden, die nicht weniger notwendig als sie und nicht weniger wohlthätig sind. Mit solchen wird uns fernerhin dieses Kapitel bekannt machen.

Der Leser wolle sich an Kants Formel in unserem vierten Kapitel erinnern, welche in Ansehung aller Pflicht sichere Anleitung giebt: »ich soll niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.« Wir könnten dafür auch sagen: verfare nie anders u. s. w. und hätten dann sogar im Ausdruck einen Imperativ, ein Gebot. Jedenfalls spricht die Formel eine praktische Notwendigkeit aus, wie es auch sein muss, wenn sie die Formel aller Pflicht sein soll. Unter der Diktatur der theoretischen Wissenschaft, welche nichts Unbedingtes kennt und anerkennt, würden wir nun auch in dieser Anweisung zur Versittlichung der Grundsätze des Handelns, welche Versittlichung zum Begriffe der Pflicht gehört, da dieser nicht nur auf äussere Handlungen geht, nur einen hypothetischen Imperativ zu denken in Gefahr sein. Die Bedingung im Sinne von Ihering, Helvetius, Antiphon würde lauten: wenn ich glücklich werden will, (soll ich so verfahren). Aber auch in Wahrheit? Und

auch nach der genauen Unterscheidung der Sittlichkeit von der Sinnenwelt durch die Kritik? Auch nachdem die Pforten des Gefängnisses des einfädigen »Monismus«, in welches Antiphon, Helvetius und Ihering mit so vielen Helfershelfern die menschliche Vernunft einsperren wollen, durch die Kritik der reinen Vernunft gesprengt sind? Und nachdem durch sie die kritische Philosophie sicher begründet ist, welche, wie Kant 1796 I. S. 653 sagte, »ein immer (gegen die, welche verkehrterweise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitender Zustand ist?« Vielmehr nun verstehen wir erst mit der Genauigkeit der Wissenschaft von der Pflicht der Treue im Halten von Versprechungen und allen den anderen Pflichten, zu denen Kants Formel Anweisung giebt, was wir vorher nur hörten und was Kant VIII. S. 40 ohne unsere Vorbereitung und in einem anderen Zusammenhange so einführt: »Endlich giebt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist kategorisch.« Und weiter S. 41: »Dieser Imperativ mag der der Sittlichkeit heissen.«

Die Auffassung der Pflicht als eines kategorischen Imperativs oder unbedingten Gebotes ist zwar keineswegs von Kritik der Vernunft und Wissenschaft abhängig, sondern als Gefühl in jedermanns Vermögen. Es ist dasjenige, was wir unter moralischem Gefühl verstehen. Die Sicherheit der Wissenschaft aber, die für die Bewahrung und Kultur desselben von höchster Bedeutung ist, giebt uns erst die Kritik. Sie eröffnet uns zugleich durch ihre Unterscheidung der Natur innerhalb der menschlichen Vernunft von derselben Natur, abgesehen von der menschlichen Vernunft, d. h. der Erscheinungen von den Sachen selbst, die Aussicht, dass dasjenige, wovon in der Sinnenwelt keine Bedingungen zu suchen sind, darum doch nicht ohne Bedingungen in der Natur der Dinge gedacht werden müsse.

Aber haben wir schon den Inhalt kategorischer Imperative angegeben? Ja und nein. Der Inhalt kann kein anderer sein als der von Kants Formel, welche ja alle möglichen bekannten

und noch unbekanntes Pflichten umfasst. Und wenn diese Formel von der Versittlichung der Grundsätze des Handelns bis zum Äusseren des Thuns und Lassens reicht und nicht allein anleitet, wohlzuthun, wo man kann, sondern auch mit zartester Rücksicht auf den Empfänger wohlzuthun, wie andererseits unter Umständen ebenso strenge Wohlthaten zu verweigern als grösste Wohlthat, so gilt auch vom kategorischen Imperativ, was Kant VIII. S. 47 sagt: »der kategorische Imperativ ist nur ein einziger.« Und zwar, fügt Kant hinzu, dieser: »handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.« Der Unterschied dieser Formel der Sittlichkeit als eines kategorischen Imperativs von der ersten Formulierung besteht darin, dass der gleiche Satz in dem Ausdrücke des kategorischen Imperativs zuerst als ein uns entgegretendes unbedingtes Gebot erscheint und als die weiter zurückliegende Bedingung desjenigen, welches die gemeine Menschenvernunft, obwohl auch dieses nicht in der abgesonderten allgemeinen Form der ersten Formel, »jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmasze ihrer Beurteilung braucht.« Man kann die der populären Moralphilosophie angehörende Formel Kants »ich soll niemals anders verfahren u. s. w.« als von der Formel des kategorischen Imperativs abgeleitet und als eine Anwendung dieser abstraktesten Formel auf die Gestaltung der Grundsätze ansehen. Denn in der Formulierung des kategorischen Imperativs haben wir den allgemeinsten Ausdruck der Idee reiner Sittlichkeit erreicht und werden uns von jetzt an wieder der Anschauung auf verschiedenen Wegen nähern.

Wenn wir von der festen und bestimmten Formulierung des Sittlichen als eines kategorischen Imperativs durch Kant im Jahre 1785 auf seine Erkenntnis derselben Sache im Jahre 1763 einen Augenblick zurückschauen, wie dieselbe in der »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral« Ausdruck gefunden hat, so sehen wir, dass auch der grösste Geist nur allmählich und nicht ohne schwere Bemühung zur Einsicht gelangt. Dort führt Kant I. S. 109 als etwas, was man »in unsern Tagen allererst einzusehen

angefangen« hat, an: »dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und dass beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden.« Der Paragraph aber, der diesen Satz enthält, ist überschrieben: »Die ersten Gründe der Moral sind nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig.« Jedoch sagt Kant am Schlusse desselben, es müsse möglich sein, »in den ersten Gründen der Sittlichkeit den grössten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen.« Zweiundzwanzig Jahre später hatte Kant denselben erreicht, wie wir schon gesehen haben und noch weiter sehen werden, und damit den »Mangel der praktischen Weltweisheit,« der noch grösser als derjenige der theoretischen war, beseitigt.

Die beiden Formeln, welche wir bisher kennen gelernt haben, sind verschieden: die erste, ein Vorläufiges, gehört einer populären Moralphilosophie an, »die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelt der Beispiele kommen kann« (VIII. S. 35); die zweite bereits der abstrakteren Metaphysik, von der Kant ebendort sagt, dass sie »sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten lässt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunftkenntnis dieser Art ausmessen muss, allenfalls bis zu Ideen geht, wo die Beispiele uns verlassen.« Der Begriff eines kategorischen Imperativs ist bereits zur Metaphysik zu rechnen, einem von Natur und Leben durch einen tiefen Graben, welchen die Kritik der reinen Vernunft gezogen hat, geschiedenen Gebiete; aber er ist nicht zu dem Felde der theoretischen Metaphysik zu rechnen, mit welcher wir uns in der »Grundlegung zur Reform der Philosophie« bekannt gemacht haben. Kant bezeichnet deshalb VIII. S. 33 den Inhalt des zweiten Abschnittes der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« nicht nur mit diesem, wie er sagt, »verschrieenen Namen.« Er nennt den Abschnitt auch »reine praktische Weltweisheit.«

Der Leser ersieht schon hieraus, dass Kants Abschnitte, wie auch bei diesem Manne der Ordnung, der von besserer Ordnung allein Verbesserung der Philosophie hoffte, zu erwarten ist, nicht

die Abschnitte einer Butterbemme sind, bei denen es allerdings einerlei ist, welches Stück man zuerst in den Mund steckt. Kant hat selbst durch genau angemessene Überschriften der einzelnen Abschnitte die Unterscheidung derselben ungemein erleichtert, aber für Ausleger, die seine Schriften wie den Lokalbericht einer Zeitung lesen, den man in einem Zustande zwischen Schlafen und Wachen noch immer genügend versteht, immer noch nicht genug, wie es scheint. Kuno Fischer hat sich vielleicht durch das Wort »Übergang« in der Überschrift des ersten Abschnittes »Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen« oder zu »populärer Moralphilosophie« verleiten lassen, zu denken, dass diese Moralphilosophie, welche im ersten Abschnitt bereits dagewesen ist, im zweiten Abschnitt erst kommen solle. Sonst hätte er wohl nicht, wovor ihn die Lesung des ersten Abschnittes doch hätte behüten können und sollen, der Inhaltsangabe desselben in seiner Geschichte der neueren Philosophie (vierter Band) ein Kapitel hinterhergeschickt unter der Überschrift »Übergang zur Moralphilosophie.« So zu lesen in Kuno Fischers Kant 2. Auflage von 1869 S. 94 und nicht anders in der »neu bearbeiteten« dritten Auflage von 1882 S. 63. Es ist Kuno Fischer also ungefähr wie einem Reisenden ergangen, der, nachdem er schlafend auf ein Schiff gebracht ist und die ganze Reise verschlafen hat, am Ziel der Reise aus dem Schlafe auffahrend meint, nun solle die Fahrt erst anheben. Es ist freilich leichter, mit Kuno Fischer S. 83 Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« als »ein Meisterstück didaktischer Darstellung« zu preisen als selber in der Darstellung dieses Meisterstücks ein Meisterstück der Darstellung zu liefern. Denn dazu bedarf es selbst einiger Hingabe an die grossen Gedanken des grossen Denkers. Man darf nicht nur an die effektvollste Deklamation derselben vor einem grossen urteilslosen Publikum denken.

Dass wir nun in der That in der Formel des kategorischen Imperativs den allgemeinsten Ausdruck des Sittlichen erreicht haben, erhellt sofort aus einer Vergleichung derselben mit demjenigen, was nach Kants Angabe auf derselben Seite VIII. S. 47 gleichfalls der Wortlaut des allgemeinen Imperativs der Pflicht

sein könnte: »handle so, als ob die Maxime Deiner Handlung durch Deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.« Denn diese letztere Fassung wird allein dadurch möglich, dass die praktische Vernunft im Verhältnis zur gegebenen Natur, zur Sinnenwelt gedacht wird. Wir haben bereits durch die Kritik der reinen Vernunft gelernt, dass der menschliche Verstand die allerersten Gesetze der Natur wie z. Bsp. dasjenige, dass nichts ohne Ursache geschieht, nicht sowohl aus der Natur schöpft, als sie dieser vorschreibt, wie der Ausdruck Kants III. S. 85 lautet. Der Verstand ermöglicht allererst, wie wir auch noch im dritten Kapitel dieser Abhandlung kurz zeigten, die Erkenntnis des Geschehens als Geschehens durch den Begriff der Ursache und Wirkung, so dass der gemeine Menschenverstand in der That im Rechte ist mit der Behauptung: es geschieht in der Natur nichts ohne Ursache. Für diese Natur, deren oberste Gesetzgebung als einer Natur im Verstande liegt, giebt nun die Vernunft durch die Formel der Versittlichung der Grundsätze des Thuns und Lassens und also in demjenigen, was sie zur Pflicht macht, gleichsam ein neues Gesetz, ein »allgemeines Naturgesetz.« Denn derjenige, von dem Kant VIII. S. 49 spricht, ein Mann, »dem es wohl geht, indessen er sieht, dass andere mit grossen Mühseligkeiten zu kämpfen haben, denen er auch wohl helfen könnte,« kann nicht von dem Grundsatz der Gleichgültigkeit und Lieblosigkeit wollen, dass er ein allgemeines Naturgesetz werde. Denn dies wäre ja der Wille einer allgemeinen Isolierung von Wesen, die einander zu helfen und erst durch gegenseitige Liebe und Theilnehmung das höchste Beste zustandezubringen vermögen, und eines Zustands von Vereinzelung, »wo er, wie Kant VIII. S. 50 sagt, durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst (in einer hilflosen bedürftigen Lage) alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.« Statt eines zu einem allgemeinen Naturgesetz tauglichen Grundsatzes hätte also dieser Wille vielmehr ein Gesetz gegeben, dem er selbst widerstreiten würde. Den Grundsatz der Theilnehmung und des nach Kräften thätigen Wohlwollens dagegen können wir als allgemeines Naturgesetz ohne Widerspruch, vielmehr mit

völliger und stetiger Einstimmung wollen. Dieser würde allgemeine Wohlfahrt zur natürlichen Folge haben.

Aus unserem Beispiel geht bereits hervor, dass erst in dieser Naturgesetzformel der Sittlichkeit, wie wir sie nennen wollen, die Beziehung auf Folgen der Handlungen in der Beurteilung und Entschliessung in den Ausdruck der Formel selbst aufgenommen ist, wiederum ein Beweis, dass wir uns damit der Anschauung annähern.

Die Schätzung der Handlungen nach Kants Formel ist in der That eine Schätzung nach den Folgen, wie es auch sein muss, wenn sie die in Anwendung befindliche Formel der Sittlichkeit sein soll. Aber freilich nicht jede gebräuchliche Erwägung der Folgen zur Beurteilung eines Vorhabens ist eine sittliche. Wenn der Massenmörder Thomas, der in den siebziger Jahren mittelst einer Höllenmaschine ein Schiff verderben wollte, um sich Assekuranzgelder zu verschaffen, und bei der vorzeitigen Explosion derselben vor der Einschiffung in Bremerhaven mit vielen anderen sein Leben einbüsste, diese unvermutete Wendung vorhergewusst hätte, so würde er die Handlung, die zu seinem Verderben ausschlug, unterlassen haben. Aber um dieser Art von Benutzung der Folgen willen würde sein Wille nicht ein Tüttelchen besser gewesen sein, obwohl er vielleicht ruhig wie ein anderer Mensch in seinem Bette gestorben und gar mit einem Ehrengolge zu Grabe gebracht wäre. Unterlassung einer Schandthat wegen der nicht einmal sicher vorauszuwissenden Folgen dieser Handlung bezeichnet Kant VIII. S. 193 (86) als den »Empirismus der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe des Guten und Bösen bloss in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt.« Er rotte, als entscheidendes Urteil gebraucht, »die Sittlichkeit in Gesinnungen (worin doch und nicht bloss in Handlungen der hohe Wert besteht, den sich die Menschheit durch sie verschaffen kann und soll)« mit der Wurzel aus. Diese ausdrückliche Verwerfung des Empirismus durch Kant hat Lotze allerdings, wie wir schon hörten, nicht gehindert, Kants Formel so misszuverstehen, als wenn durch sie eine »sehr schwierige Überlegung und Berechnung der Folgen« gefordert würde, »die der von uns

hier gewählte Grundsatz für den ganzen Zusammenhang der Welt haben würde.« Diese Kant von Lotze angedichtete Sorte von Empirismus würde sogar mit einem doppelten Fluche beladen sein, nicht nur mit dem der Verwerflichkeit, sondern auch mit demjenigen der Lächerlichkeit. Das Kind, das der Rute wegen gut thut, denkt wenigstens verständigerweise nicht an Folgen seiner Unart und Artigkeit für »den ganzen Zusammenhang der Welt.«

Die einzelne Handlung der Lüge mag keinerlei böse Folgen nach sich ziehen, ihre bösen Folgen mögen nicht mehr bemerkbar werden, als der Schlag eines vierjährigen Kindes mit der Hand auf das Wasser in Wangerooge am Strande der Nordsee auf den atlantischen Ozean fortwirkt. Wenn aber über den Grundsatz der Lüge als eines allgemeinen Naturgesetzes geurteilt wird, so kommt nicht die Folge der einzelnen Handlung und am wenigsten die entfernteste »für den ganzen Zusammenhang der Welt« in Betracht, sondern die Folgen des Grundsatzes als eines allgemeinen Naturgesetzes werden in Erwägung gezogen und auch diese nicht als die Sache, sondern nur, was sie sind, als ein äusseres Erkennungszeichen der Sache angesehen. Diesen Gebrauch der Folgen zur Beurteilung der Grundsätze des Handelns stellt Kant als den sittlichen dem gemeingefährlichen, leicht einreissenden, weil »der Sinnesart aller günstigen«, Empirismus gegenüber und bezeichnet ihn VIII. S. 194 (86) als den Rationalismus der praktischen Vernunft. Man kann zwar sagen, und Kant kommt darauf hinaus S. 193 f., dass ein durch Selbstliebe bestimmter Wille, wenn derselbe sich als den Willen aller dächte, den Grundsatz der Lüge verwerfen und denjenigen der Wahrheit annehmen müsste, schon weil er sich bei den nützlichen Folgen dieses letzteren als eines allgemeinen Gesetzes, dem allgemeinen Vertrauen, der Sicherheit und dem Gedeihen alles Verkehrs infolge davon am besten stehen und also am meisten für seine Glückseligkeit sorgen würde. Die Glückseligkeit kann insofern »allerdings zum ganz angemessenen Typus für das sittlich Gute dienen«, aber ist, fügt Kant mit Recht hinzu, »mit diesem doch nicht einerlei.« Glückseligkeit als eine blosser Folge kann nur, wie gesagt, als

ein Kennzeichen der Sittlichkeit, eines wahrhaft inneren in dem sittlich handelnden Menschen selbst schon gegenwärtigen Gutes, gelten.

Dem Empirismus, einer vulgären Verirrung, welche die Menschheit degradiert, steht auch hier als entgegengesetztes Extrem die Schwärmerei eines Mysticismus gegenüber, welchem wir z. Bsp. in der sinkenden griechischen Philosophie bei den Neuplatonikern begegnen. Dieser Klasse von Irrtümern gehört z. Bsp. das Argument des Porphyrius gegen den Selbstmord an, dass, wenn man das Band zwischen Seele und Leib gewaltsam zerreiße, die Seele immer noch an dem zurückgelassenen Körper hänge. Der Mysticismus treibt demnach Unfug mit erdichteten übersinnlichen Folgen als Bestimmungsgründen des Thuns und Lassens wie der Empirismus mit Erfahrungsfolgen einzelner Handlungen. Nur der Rationalismus bleibt bei dem dem Stande des Menschen allein angemessenen und zuträglichen symbolischen Gebrauch der Folgen der Grundsätze als allgemeiner Naturgesetze stehen und benutzt den Verstand als Leitfaden, ohne ihn mit den Empiristen zur Fessel der reinen praktischen Vernunft zu machen. Wenn Lotze beachtet hätte, dass Kant einen besonderen Abschnitt der Kritik der praktischen Vernunft »von der Typik der reinen praktischen Urteilkraft« VIII. S. 189—194 (82—87) allein zur Abwehr des Mysticismus und vor allem des Empirismus und zur Sicherung des Rationalismus der praktischen Vernunft geschrieben hat, so würde er vielleicht nicht leichten Herzens Kant zu einem Empiristen und zwar zu einem närrischen gemacht haben.

In der Naturgesetzformel der Sittlichkeit finden wir gewiss mit Recht die Idee wieder der Anschauung genähert, was auch Kant selbst VIII. S. 67 andeutet. Eben deshalb darf, ja muss sie mehr enthalten als die allgemeine abstrakteste Formel des kategorischen Imperativs, welche Kant ihr voranschickt; und auch die Formeln, die etwa noch aufzustellen sind, werden mehr enthalten müssen, wenn sie überhaupt einen Zweck haben sollen. Man hat freilich die seltsame Vorstellung gehabt, wie aus Stäudlins Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1822. S. 991 f. zu ersehen ist, dass eine spätere Formel auf die anderen, frü-

heren müsse zurückgebracht werden können, dass, mit anderen Worten, Kant immer nur $A = A$ hätte sagen dürfen. Kant aber wollte vorwärts kommen, und Kants Formeln gleichen den Stationen einer Eisenbahn. Ich kann nun wohl von Berlin über Eydtkuhnen nach St. Petersburg fahren, aber nicht von Eydtkuhnen über Berlin nach Petersburg.

So bildet den notwendigen Ausgangspunkt unseres Weges in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs: »handle nach der Maxime, die sich selbst zum allgemeinen Gesetz machen kann«, wie Kant sie VIII. S. 67 angiebt. Aber wir gehen weiter von Station zu Station, und wir sind erst an der ersten Station, der Naturgesetzformel, gerade vorüber. Diese aber ist noch nicht das Ziel unseres Weges.

Pflichten sind als kategorische und nicht als hypothetische Imperative vorzustellen. Es wurde aber bereits angedeutet, dass dasjenige, was für uns unbedingt ist, nicht an sich ohne Bedingung sein muss. Und zur dauernden Sicherung jener nächsten natürlichen Vorstellungsweise, welche auch immer die nächste natürliche bleiben muss, zur möglichsten Kräftigung derselben und Erhöhung ihrer Wirksamkeit ist eine Wissenschaft von diesem Unbedingten, welche den letzten Gründen der Wahrheit desselben nachforscht, keineswegs entbehrlich. Das öffentliche Dasein und die öffentliche Pflege einer solchen Wissenschaft sind sogar, je mehr wir uns dem wünschenswerten Zustande der äusserlich ungehemmten Entfesselung aller Kräfte und Neigungen der menschlichen Natur, unter ihnen natürlich auch der niedrigen und gemeinen, allem Höheren widerstrebenden, annähern, um so mehr höchstes, allgemeines Bedürfnis.

Der Beweis der Wirklichkeit, ja Notwendigkeit unbedingter Imperative der Pflicht wird aber vom Leser dieser Schrift schon nicht mehr in demjenigen gesucht werden, über welches wir uns erheben mussten, um die Sittlichkeit mit Ruhe und Sicherheit als einen kategorischen Imperativ auffassen zu können, in der Erfahrung und in der den Sinnen gegebenen Natur. »Wider die Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen«, wider

welche man nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen könne, »indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht,« brauchen wir deshalb vielleicht nicht mehr mit Kant VIII. S. 53 unsere Leser zu schützen. Zwischen Himmel und Erde ist die Begründung kategorischer Imperative nicht zu finden, aber konnte und kann man sie anderswo suchen, bevor die Kritik der reinen Vernunft die arme Menschenvernunft aus dem Kerker der Sinnenwelt befreit hat?

Wie, wenn wir, wie der Herr von Ihering in Göttingen und so viele Doktoren der Rechte und selbst der Philosophie heute wieder mit ihm, unter der schweren Hand der Naturwissenschaften und der »Kanonik des Epikur« schmachten? Da kann ja Sittlichkeit nichts als ein »blosses Hirngespinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung« sein, was sie dem neuesten Göttinger Reformator der Sittenlehre in der That ist, wie sein Spott über den »abstrakten für alle Zeiten gleichmäszig zugeschnittenen Imperativ« beweist. (Der Zweck im Recht. Bd. 2. S. 132.) Nach der allerneuesten Moral sollen auch Räuber, Mörder, Ehebrecher gerechtfertigt sein, zwar nicht auf unsere Weise, aber auf ihre Weise — und einem jeden Tierchen — sein eigenes — Mordpläsierchen!

In der That, wo sollte man vor dem Schiedsspruch der Kritik etwas von absolutem Werte antreffen und, wenn antreffen, mit Sicherheit behaupten können? Denn das ist doch ganz gewiss, dass, wenn ein kategorischer Imperativ nicht nur ein Hirngespinnst, sondern wirklich und wirksam sein soll, es etwas geben muss, »dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte.« (VIII. S. 55.) Und zwar von Gesetzen, nach welchen wir »angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre.« Ihering mit seinem einfädigen »Monismus« macht alle Werte vergleichbar und relativ, Juno zur Schwester der Wolke, das Ideal des Sokrates zum Bruder von Schinderhannes; da hat er leicht, von der »Relativität des Sittlichen« zu schwärmen. Denn, wenn aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, »so könnte, sagt Kant VIII.

S. 56 mit Recht, für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.«

Aber in dieser Lage sind wir nicht mehr nach der Kritik der reinen Vernunft. Nun kann mit Hoffnung auf glückliche Lösung die Aufgabe in Angriff genommen werden, welche Kant VIII. S. 52 als noch nicht gelöst hinstellt: mit Absehen von aller Erfahrung, also »a priori zu beweisen, dass dergleichen (unbedingter) Imperativ wirklich stattfindet, dass es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und dass die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei.«

Von wem in aller Welt ist aber nun zu sagen, dass sein Dasein an sich selbst einen absoluten Wert habe? Ist es etwa der Mensch, dessen Verhalten selbst nach den Vertretern der allerneuesten Affenmoral den Hauptgegenstand der Ethik auch in Zukunft bilden soll und der auch von ihnen als an der Spitze der Tierreihe, der Amöben, Infusorien, Quallen, Tintenfische, Bandwürmer, Bienen, Faultiere, Hunde, marschierend aufgeführt wird? Man fasst zwar in unserer Tiermoral äusserst weitblickend bereits übermenschliche Wesen, zu denen der Mensch den Übergang bilde, ins Auge, und es giebt bereits realistische empirische Denker, die den Menschen nur noch als »etwas, das überwunden werden soll«, ansehen. Aber einstweilen und bis auf weiteres gilt doch der Mensch für die Spitze der Schöpfung. Wie sollte aber ein trotzallem nur provisorischer Chef des Tierreichs als Grund unbedingter Gebote gedacht werden können? Ein Relatives von einem Absoluten? Und wie sollte Kant den Menschen dafür gehalten haben, er, der im Jahre 1784 in einem tiefsinnigen Worte VII. S. 324 den Menschen »ein Tier nennt, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat«? der in demselben Aufsätze S. 320, wie bereits einmal in diesem Kapitel angegeben, die Kärglichkeit der natürlichen Ausstattung des Menschen im Vergleich mit Hund, Löwen und Stier und, dass die Natur beim Menschen »sich in ihrer grössten Sparsamkeit scheinbar gefallen zu haben«, besonders hervorhebt? Und doch trotzallem, worin sollten wir den Grund unbedingter Gebote der Pflicht antreffen, wenn nicht im Menschen?

Gewiss, der Mensch ist Tier, und kein Philosoph hat dies mehr und unbefangener anerkannt als Kant. Aber derselbe Denker in seiner unvergleichlichen einzigen Unparteilichkeit hat doch auch schon 1762 in der Abhandlung von der »falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren« (I. S. 72) die Unvergleichbarkeit des Menschen mit dem Ochsen hervorgehoben, dieselbe in den Werken der kritischen Periode behauptet und dem eigentümlichen Vorzuge des Menschen vor den übrigen Tieren endlich noch einmal in der Preisschrift über die Fortschritte in der Metaphysik 1791 I. S. 500 bei einem Rückblick auf sein Unternehmen deutlichen Ausdruck gegeben. Der Satz: ich fühle mich glücklich oder unglücklich oder, wie Kant hier sagt, »ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt.« Dass ich aber mich von mir selber unterscheiden könne, zeige, bemerkt Kant bald danach, ein über alle Sinnenanschauung weit erhabenes Vermögen an. Dieses habe als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst ich zu sagen, beizulegen nicht Ursache haben, zur Folge und sehe »in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaus.« Der Leser wolle nur der Wahrheit nachdenken, dass sich im Kopfe des Menschen nicht nur, wie in dem des Ochsen und des Pferdes vermutlich einzig und allein, eine Folge von Vorstellungen findet, von dieser Stelle der Weide und danach von jener und so weiter, sondern dass wir vermittelt der Folge von Vorstellungen die Vorstellung einer Folge gewinnen, etwas von jenem Grundverschiedenes, Höheres. Durch dieses über alle Sinnenanschauung erhabene Vermögen erhebt sich nun der Mensch über das Material seiner Welt, die Sinnesvorstellungen, unter deren Oberherrschaft das Tier immer bleibt, und versetzt sich im Subjekte des Satzes »ich fühle mich glücklich oder unglücklich« in eine andere Sphäre, als diese Sinnenwelt ist, in der er sich als glückliches oder unglückliches Objekt findet.

Im Gegensatze aber zu dem »Monismus« eines Ihering, der von »Einheitlichkeit des Grundplans« der Natur fabelt, als sei

er beim Planen der Schöpfung als Sachverständiger zugezogen gewesen, und der den vorhandenen Unterschied mit aller Macht verwischen will, hat die Kritik der reinen Vernunft durch ihre Unterscheidung der unbekanntenen Dinge selbst von den allein gegebenen Erscheinungen zuerst ermöglicht, die gegebene Doppeltheit der menschlichen Person fest und sicher zu behaupten. Mit der Doppeltheit der menschlichen Person ist übrigens »nicht, wie auch Kant I. S. 501 bemerkt, eine doppelte Persönlichkeit gemeint.« Das Ich als Objekt nämlich, das sich in diesem oder jenem Zustande befindet, glücklich oder unglücklich, unterscheidet sich als solches nicht wesentlich von anderen Sachen, von Tieren, Pflanzen und Steinen. Oder worin denn?

Durch die Kritik aber vermögen wir nicht nur der Doppeltheit der menschlichen Natur gerecht zu werden. Es ist nun auch zu verstehen, dass der Mensch in eine andere höhere Ordnung der Dinge sich einzureihen vermag, ohne dass er darum den Stand der Natur verlassen muss, vielmehr indem er als Tier sein Dasein in der Sinnenwelt fortsetzt.

Nach diesen Vorbemerkungen über den Menschen im Menschen ist der Satz Kants VIII. S. 56 nicht ferner misszuverstehen: »Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.« Vom Affen, Stier, Krokodil und weissen Elephanten zu sagen, dass sie als Zweck an sich selbst existieren, wäre blosse Willkür und, was die abgöttische Verehrung derselben ist, nichts als Aberglauben, Geisterseherei. Dasselbe kann auch nicht vom Menschen als einem Tier unter Tieren gesagt werden, wohl aber vom Menschen als einer Persönlichkeit, worauf auch Kant es, wie schon aus dem viel zu wenig beachteten Zusatz »und überhaupt jedes vernünftige Wesen« hervorgeht, einschränkt.

Die Persönlichkeit des Menschen, diese Quelle einer Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen

des Menschen auch in Bezug auf sich selbst, ist das einzige von absolutem Werte, welches gleichsam »angetroffen« wird; denn die Gottheit wird nicht angetroffen, sondern geglaubt. Inwiefern aber ist der Mensch im Menschen als Grund möglicher kategorischer Imperative anzusehen? Wir erinnern uns daran, dass Kants Formel, von der wir ausgingen, zu einer Versittlichung unseres Thuns und Lassens bis zu derjenigen der inneren Grundsätze des Handelns als der allein wahrhaften Pflichterfüllung Anleitung giebt. In dieser Formel, welche nur ein abstrakter Ausdruck des Prinzips der gemeinen Menschenvernunft ist, giebt sich nun eine unbedingte Hochschätzung der Reinheit und Güte der innersten Gesinnung des Menschen, eines reinen Willens, kund. Diese musste uns bisher unverstündlich erscheinen. Jetzt haben wir zu dem Rätsel die Auflösung gefunden. Das lösende Wort heisst: »Mensch«. Der Mensch ist nicht nur ein Haufen Haut und Knochen. Und er schätzt notwendig die Beschaffenheit desjenigen an sich, welches er nicht sieht und wodurch er sich in eine höhere Ordnung der Dinge zu versetzen vermag, seiner Persönlichkeit und seines Willens, höher als die Beschaffenheit dessen an sich, was er sieht, sofern es davon unabhängig ist, sofern es nur sein Zustand, nicht sein Werk ist. Ein weisses Kleid ist schön und gut; besser ist, dass das Kind, welches hineingesteckt wird, selber gewaschen ist.

Aber nicht nur fällt von dem Prinzip der Menschheit und der geistigen Natur Licht auf die früheren Formeln der Sittlichkeit, sondern wir finden auch bei diesem Lichte einen ganz neuen Ausdruck der Formel, dessen wir bisher nicht mächtig waren. »Der praktische Imperativ, dürfen wir nun mit Kant VIII. S. 57 sagen, wird folgender sein: handle so, dass Du die Menschheit, sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst,« d. h. also mit unbedingter Achtung jenes Höheren in allem, was Menschenantlitz trägt, jener Lichtspur einer Persönlichkeit und eines geistigen Wesens, die uns noch aus dem rohen Kannibalen der afrikanischen Wildnis wie aus den verkommensten Strassenwildern unserer grossen Städte entgegenleuchtet.

Diese vierte Formulierung der Idee der Sittlichkeit bei Kant, die Menschheitsformel, welche offenbar erst nach der Aufstellung eines Objektiven von absolutem Wert gegeben werden konnte, ist eben deshalb notwendig eine im Vergleich mit der allgemeinen Formel des kategorischen Imperativs erweiterte. Darob Lärm bei Kants unverständigen Kritikern, womit wir indessen unsere verständigen Leser nicht mehr behelligen wollen. Die Kritiker mögen sich an J. G. Fichte wenden. Denn dort finden sie, was sie bei Kant vermissen. Fichte sagte »ich bin ich«, selbst wenn er fortfuhr »ich bin nicht — ich«; denn das heisst bei ihm nur: »ich bin noch einmal ich.«

Die Menschheitsformel besagt, dass der Mensch weder sich selbst noch einen anderen Menschen, obgleich beide auch Tiere sind, nur als Tier, geschweige als ein Stück Holz behandeln dürfe, sondern nur so, wie der Bewahrung und Förderung der höheren geistigen Natur im Menschen, der Menschheit, dienlich ist. Selbst in der Behandlung der vernunftlosen Wesen, der Tiere, ja der Gegenstände von Holz und Stein durch den Menschen muss die Rücksicht auf dieses Höhere im Menschen massgebend sein. Dadurch sind nun der Freiheit des Menschen selbst im Verhalten gegen Sachen nicht beliebige, sondern natürliche und bestimmte Schranken gezogen. Wem fällt hierbei nicht ein, dass man die Innehaltung dieser Schranken im Verhalten gegen die Tiere vorzugsweise als Menschlichkeit bezeichnet? Bei der Tierquälerei leidet der Mensch im Thäter vielleicht noch mehr als das Tier.

Auch die Erwägung von Handlungen nach der Menschheitsformel ist eine Annäherung des Sittlichen an die Anschauung. Schon nach der Naturgesetzformel konnten wir nicht den Grundsatz der Lieblosigkeit wollen. Es wäre das Naturgesetz allgemeiner Isolierung von Wesen, die durch ihre Mängel und Bedürfnisse auf einander hingewiesen sind. Wie lautet nun die Beurteilung nach der Menschheitsformel? »Der Naturzweck, den alle Menschen haben, ist, wie Kant VIII. S. 59 sagt, ihre eigene Glückseligkeit.« Auch dieser Zweck ist ein solcher, der mit Rücksicht auf die höhere Natur im Menschen gewollt werden muss, sowohl zur Vermeidung von Versuchungen wie auch positiv

als ein Mittel zur Übung von allerlei Tugenden von der Kultur glücklicher Naturgaben an bis zur Pflege thätigen Wohlwollens, wozu Reichtum und Gesundheit wertvolle Mittel sind. Der Mangel an Wohlwollen und Teilnahme würde nun zwar vielleicht die Erhaltung des Menschengeschlechts nicht hindern, wenn nur strenge Rechtlichkeit und der Vorsatz, anderen nichts zu entziehen, obenauf blieben. Aber es wäre doch nur, wie Kant sagt, »eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur Menschheit als Zweck an sich selbst, wenn jedermann nicht auch die Zwecke anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete.« Darf also eigene Glückseligkeit, wie wir sahen, ein Zweck der Menschen als Menschen und nicht nur durch ihre tierische Natur sein, so muss dieser Zweck »auch, so viel als möglich, mein Zweck sein.« Sonst würde jene Vorstellung derjenigen höheren Natur, die Zweck an sich selbst ist, bei mir nicht alle Wirkung thun, die darin liegen kann, ihr Zweck würde gar nicht im Ernste von mir gewollt werden. Die Vorstellung der verdienstlichen Pflicht gegen andere, des hilfreichen Wohlwollens, nach der Menschheitsformel bringt uns dieselbe von einer anderen Seite nahe als die Beurteilung desselben als eines allgemeinen Naturgesetzes. Und hat dieselbe nicht dadurch, dass sie an die höhere Natur von jedermann, an seine Menschheit, die Entscheidung bringt, sogar Vorzüge? Sie nähert die Notwendigkeit, das Rechte nicht nur zu thun, sondern zu wollen, der Anschauung so weit, als irgend möglich.

Denn die Menschheitsformel knüpft ja an eine angetroffene Doppeltheit in der menschlichen Natur an und gründet sich auf die Unterscheidung des Ich als Subjekt, welches durch seinen Willen die Gaben der Natur nach Gesetzen reiner Vernunft verwaltet. Aber es wird in der Menschheitsformel von einem Vorzufindenden nur ausgegangen; die Behauptung der höheren Natur des Menschen und jeder vernünftigen Natur als Zwecks an sich selbst und als eines wahrhaft gegenständlichen Höheren geht weit über alle mögliche Erfahrung hinaus. Deshalb sagt auch Kant VIII. S. 59: »Dieses Prinzip — ist nicht aus der Erfahrung entlehnt.« Der Mensch, den wir in der Erfahrung antreffen, ist zwar das oberste der Tiere, aber er er-

innert uns nur zu oft daran, dass er der oberste einer Reihe ist, in der sich zwar emsige Bienen und vorsorgliche Hamster, edle Löwen und treue Hunde, aber auch gierige Wölfe, verschlagene Füchse, schmutzige Schweine und alberne Affen befinden.

Da sich jedoch dieses objektive Prinzip der gemeinen Vernunft an eine in der Wirklichkeit anzutreffende Unterscheidung anschliesst, so wäre seltsam, wenn wir demselben nicht bereits in der vorkritischen Moralphilosophie nach und vor Kant begegneten. Erst in den noch zu erwartenden Bänden der Ihering'schen Moralreform werden wir vermutlich eine von dieser und von allen Ideen ganz gesäuberte praktische Philosophie erhalten, da ja nach Ihering Sittlichkeit nur die von der Sprache mit einem anderen Namen belegte höhere Form der Selbstsucht ist. »Die Sache bleibt dieselbe.« In Deutschland wenigstens wird dies ein novum et inauditum sein, nicht ganz, scheint es, in England, wo man eine derartige reducierte Philosophie der Sitten nicht fein, aber nicht ganz unrichtig »Schweinephilosophie« titulierte hat.

Die Lehre der unkritischen Metaphysiker aber, der Nativisten, gleicht der Kritik, welche Idee und Erfahrung strenge unterscheidet, auch hier nur wie die graue Morgendämmerung dem klaren hellen Mittag. Es war wohl ein Vorspiel des praktischen Prinzips der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, gegen welches der Franzose de la Mettrie sein »Der Mensch eine Maschine« besonders richtete, aber auch nicht mehr als ein Vorspiel. Einen Vortraum der Idee der Menschheit finden wir sogar bereits bei dem Vergnügungsphilosophen Aristipp, einem in vieler Hinsicht echten Philosophen, den man nicht nur nach seinem verfehlten Prinzip, der Lust, beurteilen darf, in verschiedenen Aussprüchen z. Bsp. in demjenigen, dass es besser sei, ein Bettler als ohne Weisheit zu sein: denn jenem fehle nur Geld, dem Unweisen aber wahre Menschlichkeit. Auf das Gleiche kommt die geschickte, aber aufgeblasene Antwort hinaus, die Aristipp auf einer Seefahrt nach Korinth einem Mitreisenden gab, der ihm vorrückte, dass er, der Philosoph, sich beim Sturme ängstige, während die anderen einfachen

Leute ruhig blieben: wir fürchten nicht, erwiderte Aristipp, für eine gleiche Seele. Einen Vorspuk der wahren geläuterten Wissenschaft würden wir auch für unsere folgenden Erörterungen fast auf Schritt und Tritt in der vorkritischen Moralphilosophie nachweisen können, aber wir können nicht immer wieder auf dem weiten Wege, der noch vor uns liegt, Rast machen, um Rückschau zu halten. In allen Fällen der Ähnlichkeit zwischen unkritischer und kritischer Philosophie aber gilt das Wort: wenn zwei dasselbe thun, ist es nicht dasselbe.

Die höhere Natur des Menschen wird in der Menschheitsformel der Sittlichkeit als das zu erhaltende und zu fördernde Objekt vorgestellt, die Rücksicht auf welches mich von einer verrohenden rohen Behandlung selbst der Tiere, ja sogar lebloser Gegenstände zurückhalten und andererseits über das Gehege meiner eigenen Interessen hinaus zur thätigen Teilnahme an den Zwecken anderer Menschen antreiben muss. Sie ist also »die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen.« VIII. S. 59. In diesem letzten und höchsten Objekt haben wir aber zugleich das letzte und höchste Subjekt des Sittlichen als eines kategorischen Imperativs gewonnen. Es ist der Wille der höheren Natur im Menschen und so jedes vernünftigen Wesens. So führt die Menschheitsformel zu einer neuen und letzten Formulierung der Idee reiner Sittlichkeit, welche Kant VIII. S. 60 als »die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens« bezeichnet.

Hier wird die geistige Natur in mir, in Dir, in jedem Menschen und die jedes vernünftigen Wesens als eines solchen als Subjekt vorgestellt, welches hoch über den es umflutenden natürlichen Begierden und Leidenschaften stehend, klafferweit getrennt, mit Notwendigkeit will, dass Du Dir zum Grundsatz machest, selbst im Verkehr mit Tieren und leblosen Dingen Deiner Natur nicht die Zügel schiessen zu lassen und ebenso, selbst über die mit Centnerlast niederziehenden eigenen Interessen nicht das thätige Wohlwollen für die Zwecke anderer zu verabsäumen. Der Zweck des Willens aber bei dieser allgemeinen Gesetzgebung durch Grundsätze Deines eigenen Verhaltens kann kein anderer

sein als Bewahrung und Förderung der vernünftigen Natur, also die der Menschheitsformel zu Grunde liegende Idee. Ob aber ein Grundsatz Deines Verhaltens diesem höchsten Zwecke diene oder vielmehr wie Tierquälerei das geistige Wesen notwendig verrohe und wie engherzige Philisterei dasselbe kaltsinnig verkümmern lasse, kannst Du allein durch Prüfung desselben am Maszstabe der Naturgesetzformel erfahren. Da siehst Du aus der Form, welche danach die Welt annehmen müsste, aus der überhandnehmenden Brutalität der Denkungsart infolge des allgemeinen Grundsatzes rücksichtsloser Behandlung der Tiere und Sachen, aus dem kalten Dienaselangsehen aller Leute und der schwunglosdürftigen beschränkten Philisterei eines Lebens, in dem nur Kaffee und Zucker abgewogen und am Abend zur Kneipe oder zum Theater gewallfahrtet und die Zeit zwischen Geschäft und Vergnügen vollständig verteilt wird, infolge des allgemeinen Grundsatzes, nur für sich selber zu sorgen und das andere dem lieben Gott zu überlassen, dass Du keinen von beiden Grundsätzen als allgemeines Naturgesetz wollen kannst.

So unterrichtet sich der Wille des Menschen als eines vernünftigen Wesens darüber, welche Grundsätze er zu wählen hat, nach der Menschheitsformel, welche ihm den höchsten Zweck aller Grundsätze angiebt. Was aber der Erhaltung und Förderung der geistigen Natur dienlich ist, kann er nur durch Erwägung der Grundsätze nach der Naturgesetzformel ausfindig machen. Wenn Kant VIII. S. 66 sagt, dass »die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, im Grunde nur so viele Formeln desselben Gesetzes« seien und ferner, dass »die eine die andern zwei von selbst in sich vereinigt«, so wissen wir nun, von welcher der drei Formeln letzteres gilt. Es ist die Willensformel, die Idee des menschlichen Willens als eines allgemeingesetzgebenden Willens, welche Zweck und Maszstab der Gesetzgebung von selbst in sich vereinigt.

Es ist zwar eine Verschiedenheit in den drei Formeln der Sittlichkeit als eines allgemeinen Naturgesetzes, als wahrer Menschlichkeit und endlich als Willensreinheit, aber diese ist, wie Kant VIII. S. 66 sagt, eher subjektiv als objektiv praktisch,

»nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung und dadurch dem Gefühle näher zu bringen.« Im Grunde aber sind alle diese sich der Anschauung nähernden Formulierungen der Sittlichkeit nur ebenso viele Formeln desselben Gesetzes, welches Kant in dem angeführten Satze nicht mitzählt, sondern als die allgemeine und strenge Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: »handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.« Diese aber ist ja von der vorläufigen Formulierung innerhalb der populären Moralphilosophie nur durch die in ihr vollzogene gänzliche Erhebung über das Bereich der Natur und alles Bedingten verschieden.

Da nun das Geschäft des zweiten Abschnittes der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« in Formulierung aufgeht, so erkennt der Leser, dass Kant am Schluss desselben VIII. S. 76 mit Recht sagt: »Dieser Abschnitt war ebenso wie der erste bloss analytisch« d. h. blosse Entwicklung und Ausbreitung des in der gemeinen Idee reiner Sittlichkeit von jedermann dunkel Gedachten mit der Klarheit, Deutlichkeit und Bestimmtheit der Wissenschaft. Das moralische Prinzip aber ist, wie der Leser hieraus ersieht, wirklich nicht Gefühl, wie so viele Gefühlsphilosophen sich eingebildet und nun darauflos gefaselt haben, sondern, wie Kant IX. S. 219 sagt, »dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt.« Die sorgfältige Auswicklung der praktischen Metaphysik als Wissenschaft aber ist deshalb notwendig, damit man nicht wie die Nativisten in einem niederen Bereich stecken bleibe und gar statt der Juno eine Wolke umarme und damit nicht das zur Begründung höchster menschlicher Wohlfahrt Bestimmte vielmehr durch Verkommen in Schwärmerei und Aberglauben zum Verderben ausschlage.

Dass von der Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens, und unter ihnen des Menschen, als eines allgemein gesetzgebenden Willens nicht der Wille eines Cesare Borgia als eine Verwirklichung anzusehen ist, bedarf kaum noch der Erwähnung. Von diesem Scheusal in Menschengestalt meldet der venezianische Gesandte Paolo Capello im Jahre 1500, ganz

Rom zittere, von dem Herzog ermordet zu werden, da man jede Nacht zu Rom vier oder fünf Ermordete finde, nämlich Bischöfe, Prälaten und andere. Dieser Unmensch trat vielmehr, indem er im Blute seiner Mitmenschen watete, obgleich der Sohn des Oberhauptes der Christenheit, (er war der Sohn des Papstes Alexander VI.) die Idee der Vernunft mit Füßen. Und sein schrecklicher Vater sollte den Statthalter Christi auf Erden vorstellen! Und liegt nicht dem Christentum eine wahrhaft reine und hohe Sittenlehre in der Bergpredigt Jesu, wenn auch noch nicht eine Wissenschaft derselben, zu Grunde? Was sollen wir danach von den armen Wilden und den Menschenfressern Afrikas sagen, welche Henry Stanley auf seiner Kongofahrt antraf? Auch ihnen fehlte nicht die Vernunft und also auch nicht die Idee der gemeinen Vernunft. Aber im öffentlichen Leben dieser Völker ist die Sonne dieser Idee noch nicht aufgegangen. Sie befindet sich ja noch nicht einmal für uns Westeuropäer trotz Kant und hundert Jahre nach Kant vollkommen über dem Horizonte. Aber sie wird und darf nicht länger im Dunkeln bleiben, wenn wir die Güter, die wir von unseren Vätern ererbt haben, wahrhaft erwerben und dauernd besitzen und nicht nur besitzen, sondern vermehren wollen.

Da nun auch der menschliche Wille als ein allgemein gesetzgebender Wille nicht dem Bereiche der Kartoffeln, sondern der Ideen angehört, so erhellt, dass Kant mit dem Abschlusse der praktischen Metaphysik in der Idee eines allgemeingesetzgebenden d. h. eines reinen Willens wieder zu seinem Ausgangspunkte zurückgekehrt ist und deshalb VIII. S. 67 sagen darf: »Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens.« Von ihm sagte der berühmte erste Satz der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« VIII. S. 11: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.« Wonach dann die Unvergleichlichkeit und Erhabenheit eines guten Willens gegenüber Talenten des Geistes wie Verstand, Witz, Urteilskraft, Eigenschaften des Temperaments wie Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vor-

sätze, endlich Glücksgaben wie Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und dem ganzen Wohlbefinden und der Zufriedenheit mit seinem Zustande, welche alle »äusserst böse und schädlich werden« können, dargethan wird. Worin aber Güte des Willens besteht, das haben wir nunmehr durch die drei Formeln, nach denen wir uns einen guten Willen verschaffen können, kennen gelernt. Wir kehren deshalb nicht ohne reichen Gewinn zu der noch unbestimmten höchsten Idee auch der gemeinsten Vernunft, von der Kant in der »Grundlegung« ausgeht, zurück.

Aber noch immer nicht ist das Schlussergebnis der reinen praktischen Weltweisheit, welches erst in der Willensformel der Sittlichkeit deutlich heraustritt und dieser einen hohen Vorzug vor der Menschheits- und der Naturgesetzformel verleiht, angegeben. Wir gingen im vierten Kapitel mit Kant aus von der Erörterung des gemeinen Begriffes der Pflicht. Die vollständige Begriffsbestimmung derselben lautete VIII. S. 20: »Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.« Wahre Pflichterfüllung aber wird durch eine Einrichtung der Grundsätze des Handelns nach dem Prinzip erreicht, »ich solle niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.« So lautete die Formulierung der Regel zur Versittlichung der Grundsätze des Verhaltens auf dem Standpunkte der, nur über ihr eigenes Verfahren mehr aufgeklärten, gemeinen Vernunft VIII. S. 22. Das hier noch unbestimmt gelassene allgemeine Gesetz aber wurde auf der ersten Stufe der Wissenschaft aus reiner Vernunft VIII. S. 47 als allgemeines Naturgesetz genauer bestimmt. Auf der letzten und obersten Stufe der Metaphysik der Sitten aber ist VIII. S. 60 das allgemeine Naturgesetz, aus Achtung für welches ich das diesem oder jenem gegebene Versprechen zu halten und mit meinen Gaben zu wuchern, nicht aber mein Pfund zu vergraben habe, erkannt als Gesetz meines Willens, sofern er derjenige eines vernünftigen Wesens ist, als eines allgemein gesetzgebenden Willens. Am Anfange der Erörterungen also erkannte ich in der Pflicht meinen Willen nur als dem Gesetze der Treue unterworfen, am Schlusse als das Gesetz, dass Versprechungen zu halten sind, gebend. Der Mensch also wird

in der Idee der Sittlichkeit als Unterthan und Gesetzgeber in einer und derselben Person vorgestellt. Wie Kant sagt VIII. S. 60: »Der Wille wird nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muss.«

Die Erkenntnis des Unterthanenverhältnisses des Menschen in der Sittlichkeit dämmert nun schon auf den untersten Stufen menschlicher Bildung; auch der Gesetzgeber musste von früher von der menschlichen Vernunft gesucht werden, aber konnte er vor der Kritik der reinen Vernunft, welche beweist, dass der Mensch nicht nur ein Gefangener in dieser Sinnenwelt sein muss, als welchen er sich mit seinen Sinnen erkennt, mit Sicherheit gefunden und behauptet werden? Es ist nicht möglich, sich hierüber klarer und kürzer auszusprechen, als Kant VIII. S. 61 f. thut: »Es ist kein Wunder, wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden; man liess es sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei und dass er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäsz zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz, welches es auch sei, unterworfen dachte, so musste dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäszig von etwas Anderem genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus; dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann musste der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gesetze gar nicht taugen.« Kant

nennt das mit der Vernunft gleichaltrige, von jeher vorhandene, aber vor der Kritik nie verstandene, sondern stets missdeutete echte Prinzip der Sittlichkeit dasjenige der Selbstgesetzgebung oder der »Autonomie des Willens«, im Gegensatz mit jedem anderen, das ich, sagt er VIII. S. 62, deshalb zur Heteronomie zähle.« Dieses echte Prinzip der Sittlichkeit tritt zuerst in der Willensformel, in welcher »die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht« Ausdruck findet, deutlich heraus.

Nach der Lebensbeschreibung des Aristipp bei Diogenes Laertius antwortete dieser Jünger des Sokrates einst auf die Frage, was denn die Philosophen vor anderen Leuten voraus hätten: Wenn auch alle Gesetze aufgehoben werden, werden wir nachher ebenso wie vorher leben. So geht auch der Gedanke der Autonomie des Menschen als der wahren Sittlichkeit der Wissenschaft vom wahren Prinzip der Sitten Jahrtausende vorher.

Erst nach der vollständigen Auswicklung des Begriffes der Pflicht von dem Ende, das uns zunächst liegt, bis zu dem Anfang, der uns am fernsten steht, wird verständlich, was Kant VIII. S. 71 noch abschliessend bemerkt, dass »wir uns eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn so ferne ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl aber, soferne sie in Ansehung eben desselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist.« In den ganz kuriosen Gewissensdiktaten von Lotze (Grundzüge der praktischen Philosophie, S. 11) finden wir von diesem Hermann Lotzeschen Gewissen »Wärme des Herzens (!)« verlangt und blosse »Pflichttreue«, die das Beiwort »maschinenmässig« bekommt, getadelt, obgleich man sie »zuweilen mit Ablehnung jedes Gemütsanteils als die eigentliche Sittlichkeit gepriesen« habe. Was in aller Welt mag sich dieser Philosoph unter Pflichttreue vorgestellt haben? Etwa dass ein Steuerempfänger bloss die vorschriftsmässigen Dienststunden in seinem Bureau absitzt und selbst zur etwa vorzuschreibenden Zeit und zu keiner anderen sein Frühstücksbutterbrot verspeist? Unter einer »Person,

die alle ihre Pflichten erfüllt«, dachte sich Kant jedenfalls in Übereinstimmung mit der gemeinen Vernunft und mit Recht nicht nur eine solche Art von Steuerempfänger und Bureau-menschen und ganz gewiss nicht nur eine maschinenmässige äusserliche Gesetzlichkeit. Pflichttreue wird nicht durch Vorschriftsmässigkeit erschöpft, was Lotze seltsamerweise zu meinen scheint.

Vor Begründung einer reinen Philosophie durch die Kritik konnte das oberste Prinzip der Sittlichkeit, welches (VIII. S. 7) »nirgend anders als in einer reinen Philosophie zu suchen ist«, nicht gefunden werden. Gesucht aber, nur nicht in der rechten Weise und nur nicht mit der unentbehrlichen Ausrüstung zum Finden, ist dasselbe, solange es Philosophie, ja solange es denkende Menschen giebt. In der theoretischen Wissenschaft sahen wir die Vernunft mindestens von den Zeiten des Thales von Milet, des Vaters der abendländischen Philosophie, an den letzten Ursachen der Natur nachforschen. Sie probierte in diesem Bestreben es nach einander mit Wasser, Feuer, Luft, mit Vollem und Leerm, mit Liebe und Hass, endlich im neunzehnten Jahrhundert bei dem Kantianer Schopenhauer mit einem menschenartigen Willen, ja sogar bei unserem Zeitgenossen Eduard von Hartmann unter Beifall der Menge mit einem Unbewussten, von dem man also nichts wissen zu können sich von vornherein bescheidet und doch das Dasein zu behaupten sich anmaszt. Wie in der theoretischen Philosophie hat aber auch in der praktischen Wissenschaft, wie Kant VIII. S. 73 sagt, die menschliche Vernunft, »so lange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle möglichen unrechten Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.«

Und wie die gesamte vor- und nachkantische, aber unkritische, theoretische Philosophie in dem Mangel der Unreinheit übereinkommt, einerlei ob wir sie als Naturwissenschaft oder als Ideenlehre ansehen, so geht ein Grundgebrehen auch durch die ganze unkritische Moralphilosophie hindurch. Und dieser Fehler ist sogar genau derselbe wie in der theoretischen Philosophie, derjenige der Unreinheit. Dies ist der Fehler der »Besonnenheit« des Aristipp, jener Rechenkunst, welche machen

sollte, dass im Theater nicht nur ein Stein auf dem anderen sitze, was Aristipp dem Vater eines jungen Mannes als Frucht seiner Belehrung für dessen Theaterbesuch verhiess, und ebenso der »Vernunft«, welche oder einen Strick man sich nach Diogenes anschaffen muss, wenn man dem Elend des Lebens ent-rinnen will. Denn die von den Cynikern vergötterte Vernunft ging nicht wie Sokrates auf Zucht und Zügelung, sondern auf Einschnürung der sinnlichen Natur des Menschen bis ganz nahe vor der Erdrosselung aus. Und dieselbe Unreinheit wiederum ist der gemeinsame Mangel des Prinzips eines Hutcheson, nach dem sittliches Gefühl z. Bsp. als Schamhaftigkeit allgemein verbreitet sein und ein derartiges vorgeblich überall vorhandenes Natürliches schon das oberste Prinzip der Sittlichkeit sein soll, und eines Prinzips wie der *fitness of things* des Doktor Clarke, welcher die natürliche Wirkung wahrer Sittlichkeit, die sach-gemäße Verwaltung der Natur durch den Menschen, mit der viel weiter zurückliegenden unsichtbaren Ursache selbst ver-wechselt. Diesen Balken in eines jeden Auge, die Unreinheit, haben die guten Moralphilosophen wohl, weil sie selber daran litten, nie beachtet, um so mehr der eine den Splitter im Auge des anderen, und sie haben aus ihm sogar oft einen Balken ge-macht. Glückseligkeitsphilosophen haben zwischen sich und anderen ihres Gleichen einen nicht nur gradweisen, sondern wesentlichen Unterschied finden wollen, wenn sie in feinere Vergnügungen wie Kultur der Geistesgaben u. dgl. die Glück-seligkeit setzten und nicht in grobsinnliche Lust. Aber mit Recht tritt Kant in der Kritik der praktischen Vernunft VIII. S. 132 (27) dem entgegen und damit zugleich ein für einen alten Philosophen, über den neuere Geistesgenossen desselben im acht-zehnten Jahrhundert weit erhaben zu sein sich dünken mochten, für Epikur. »Wenn wir es mit dem Epikur bei der Tugend aufs blosse Vergnügen aussetzen, das sie verspricht, um den Willen zu bestimmen, so können wir ihn hernach nicht tadeln, dass er dieses mit denen der größten Sinne für ganz gleichartig hält.« Kant fügt hinzu und spricht darin zugleich den Grund seiner Anerkennung des Epikur aus, dessen Gegenfüßler er übrigens in der praktischen Philosophie ist: »Konsequent zu

sein ist die grösste Obliegenheit eines Philosophen und wird doch am seltensten angetroffen.«

In dieser Geringschätzung der Uneinigkeiten und Abweichungen blosser Glückseligkeitsphilosophen von einander weiss sich übrigens Kant einig mit dem gesunden Menschenverstande, mit dem er ja in allen Gebieten der Philosophie weit mehr als mit der Sophistik unkritischer Spekulation der Schulen und Sekten übereinstimmt. Er sagt VIII. S. 131 (26): »So wie es demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerlei ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Wert angenommen wird, so fragt kein Mensch, wenn es ihm bloss an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, sondern nur, wie viel und grosses Vergnügen sie ihm auf die längste Zeit verschaffen.«

Wir kennen nun das echte Prinzip der Sittlichkeit; wir kennen damit auch dasjenige, was alle unechten Prinzipien davon unterscheidet. Die ganze vorkritische Moralphilosophie des Abendlandes, mit einziger Ausnahme des Sokrates, der kein Moralprinzip aufgestellt hat, sondern sich auf Pflege einer das Gewissen weckenden Methode beschränkte, bildet gleichsam ein einziges Lager unter dem Oberbefehl der »Heteronomie«, des unreinen Geistes, dessen Art sich bei allen einzelnen Unterbefehlshabern, den Moralphilosophen von öffentlichem Ansehen, bemerklich macht. Jedoch so, dass ein jeder dieser Leuteführer, man darf wohl sagen: Leuteverführer, dem allgemeinen Geist seinen besonderen individuellen Ausdruck giebt. Auf dem gleichen dunkeln Hintergrunde können nun aber auch zuerst die unterscheidenden Besonderheiten der unkritischen Moralprinzipien deutlich hervortreten. Es kann gelingen, die fast zahllose Menge möglicher unreiner Moralprinzipien vollständig nach Hauptklassen, je nachdem sie mehr sinnlicher oder mehr geistiger Natur sind, diese Hauptklassen wieder in Unterarten abzuteilen, je nachdem die Empfindungen der äusseren Sinne wie von Aristipp, oder innere Gefühle wie von dem Vater des Moralprinzips des Mitleids, Schopenhauer, bevorzugt werden.

Es ist ja nicht dasselbe, ob man mit Aristipp die Freundschaft nur so weit zu schätzen weiss, als der Freund nützt und angenehm ist, oder ob man sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie unser Werk ist, erfreut, ein inneres Vergnügen daran findet, Freude um sich zu verbreiten und deswegen den Besitz von Freunden schätzt, oder ob man endlich mit Clarke die Freundschaft zur Natur der Dinge gehörig erachtet, wie Regenschauer dem Gedeihen der Pflanzen zu Hilfe kommen und unentbehrlich sind, sodass das menschliche Leben erst durch Freundschaft vollkommen wird.

Erst dem Entdecker des reinen Prinzips der Sittlichkeit war es nach dem Gesagten möglich, alle möglichen unreinen Prinzipien, die bereits ans Licht gebracht und die etwa noch verborgenen, zusammenzufassen und zu ordnen und damit zuerst die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie im Gebiete der praktischen Wissenschaft wahrhaft nützlich zu machen. In der That hat Kant selbst bereits eine Übersicht aller möglichen verkehrten Moralprinzipien entworfen, in Grundzügen schon 1785 in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« VIII. S. 73 ff., eingehender 1788 in der »Kritik der praktischen Vernunft« VIII. S. 154 ff. (49 ff.)

Aber noch mehr als dreissig Jahre später war nach der Angabe von Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie S. 1003 in Deutschland häufig die Klage zu lesen, dass die philosophische Moral sich in einem traurigen Zustand befinde und noch nicht einmal zu einer Wissenschaft erhoben sei. Und das, nachdem der grösste Geist längst die sicherste Grundlegung nicht nur zu populärer Moralphilosophie, sondern auch zu einer reinen praktischen Weltweisheit geschaffen hatte! Wie sollten wir uns danach wundern, dass die Geschichtschreibung der Philosophie nicht sofort Nutzen von der Kritik für die lichtvollere Darstellung und bessere Ordnung der Versuche der Vergangenheit in der Spekulation gezogen hat? Vielmehr wie auf Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« zunächst 1798 Fichtes »System der Sittenlehre« folgte, auf die tiefsinnigste Schrift die unsinnigste Schrift, das erste Buch in der ganzen Geschichte der Moralphilosophie, bei dem sich der ehrliche Stäudlin 1822

in seiner Geschichte S. 989 in der Verlegenheit befand, den Inhalt nicht angeben zu können (weil es keinen hat), ganz ähnlich ist es in der Geschichtschreibung der Moralphilosophie gegangen. Auch hier stehen Bücher wie das angeführte von Stäudlin und wie Garves Abhandlung über die verschiedenen Prinzipie der Sittenlehre von Aristoteles an bis auf unsere Zeiten 1798, obgleich sie von Kants Reform, die sie nicht verstanden, keinen Vorteil gezogen haben, unendlich hoch über einem allgemeinen konfusen Gerede wie Feuerleins »philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen«. 2 Bände Tübingen 1857—59, aus der man nicht einmal Geschichte lernen kann. Aber freilich inzwischen war J. G. Fichte, der den redlichen alten Stäudlin, einen Zögling des noch schwindelfreien achtzehnten Jahrhunderts, 1822 in so grosse Verlegenheit brachte, zu einem Riesendenker mit einem »Riesengedanken« herangewachsen, zu einer »unermesslichen Kraft, an Umfang und Tiefe noch von keiner zweiten in der Welt übertroffen!« So belehrt uns Feuerlein über Fichte (wahrhaftig!), und zugleich feiert er Hegel, den der Hegelianer Rosenkranz 1839 als »den vollständigen Überwinder der Kantischen Philosophie« pries, sogar (hört, hört!) als den »Überwinder der moralischen Stufe der Vernunft«. Freilich wenn sogar die moralische Stufe der Vernunft überwunden ist, da darf uns der erbärmliche Zustand der Geschichte der Moralphilosophie und der Moralphilosophie selbst nach Kant in Deutschland nicht mehr in Verwunderung setzen. Es ist in der That sehr glaublich, dass die moralische Stufe der Vernunft erst vollständig überwunden und aus der Welt gebracht werden musste, wenn die nachkantische Philosophie in Deutschland möglich sein sollte.

Die Idee reiner Sittlichkeit ist in diesem Kapitel vollständig entwickelt und ausgebreitet. Zu diesem Zwecke musste diese Idee auch der gemeinsten Vernunft von allen möglichen Erfahrungsbegriffen sorgfältig unterschieden werden, nicht nur von äusseren Handlungen der Rechtschaffenheit, sondern auch von immer nur zufälligen, gutartigen Neigungen zu diesen und jenen pflichtmässigen Handlungen. Erst nach dieser Hinaushebung der Idee der Rechtschaffenheit über

alles aussen oder innen Anzutreffende und der damit vollzogenen Unterscheidung von aller Natur war die Auffassung der Sittlichkeit als eines unbedingten Gebotes ermöglicht. Die weitere Aufgabe dieses Kapitels bestand darin, den Inhalt eines solchen kategorischen Imperativs dem Gefühl und der Anschauung so viel als möglich zu nähern, jedoch so, dass die Unterscheidung und Behauptung der Sittlichkeit als eines kategorischen Imperativs die Hauptsache blieb. Die Sicherheit dieser Auffassung hat Kant sich und uns durch die in der Kritik der reinen Vernunft vorangeschickte Unterscheidung der unbekanntenen Dinge an sich von den allein gegebenen und bekannten Erscheinungen zwar erleichtert. Aber wir haben bereits nicht unterlassen, hervorzuheben, dass die Erkenntnis des Sittlichen als eines kategorischen Imperativs von der Bekanntschaft mit den Lehren der Kritik der reinen Vernunft ganz und gar nicht abhängig ist. Sie wohnt, wie Kant sagt, als »dunkel gedachte Metaphysik« jeder Vernunft bei.

Mit dem Zustande der Dunkelheit sind nun zwar die grössten Gefahren für Erkenntnis und Wirksamkeit des Sittlichen verbunden. Alle Übertreibungen der unkritischen Verteidiger der Idee der Pflicht vom Altertum bis zu dem allerneuesten Plaidoyer eines Schülers von Lotze in den preussischen Jahrbüchern vom Dezember 1884 und Januar 1885, sowohl das Gerede von Sittlichkeit als der Befriedigung eines Naturbedürfnisses, »ohne dessen Befriedigung der Mensch seines Lebens nicht froh werden« könne, als die bloss rhetorisch-deklamatorische aufgeregte Verteidigung der Sittlichkeit, sind daraus zu erklären. Es ist also gewiss wichtig, die Nacht des Lebens statt durch Blitze, welche das dunkle Gewölk nur dann und wann durchzucken, durch das stetige und ruhige Mondlicht klarer Wissenschaft zu erleuchten. Solche Wissenschaft aber ist bereits ohne irgend welche Anleihe bei der theoretischen Philosophie möglich. Praktische Metaphysik besteht ohne alle Unterstützung theoretischer Metaphysik, und deshalb hält Kant sie mit Recht im zweiten Abschnitt der »Grundlegung« ganz gesondert von theoretischen Erwägungen. »Wir zeigten nur, sagt er am Schlusse desselben VIII. S. 76, durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Be-

griffs der Sittlichkeit, dass eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhängt oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muss das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also ebenso wie der erste bloss analytisch.«

Also hat Kant die Aufgabe, welche er sich VIII. S. 52 stellte, zu beweisen und zwar ohne alle Erfahrung d. h. »a priori zu beweisen, dass dergleichen Imperativ (nämlich der Sittlichkeit) wirklich stattfindet«, keineswegs bereits gelöst. Denn dann könnte Sittlichkeit nicht mehr, was Kant VIII. S. 76 mit Recht noch unentschieden sein lässt, ein »Hirngespinnst« sein. Ein »allgemein im Schwange gehender Begriff der Sittlichkeit« freilich muss wenigstens nicht mehr sein. Mit der Entwicklung dieses aber mögen sich Millionen von Menschen, tausende von Millionen von Menschen bereits vollständig zufrieden geben, und sie haben sich mit weit Geringerem zufrieden gegeben, gewiss aber nicht ein Kopf wie Immanuel Kant. In der theoretischen Philosophie, III. S. 95 Anmerkung, hörten wir von Kant, dass man zwar sagen müsse, Metaphysik, d. h. Ideen von Seele, Freiheit und einem höchsten Wesen seien subjektive und zwar notwendigerweise wirklich. Kant aber fragt dort weiter, wie er auch selber sagt, »mit Recht: wie sie objektive möglich sei.« Dieser Mann kann sich auch in der praktischen Philosophie nicht auf notwendige Gedanken, geschweige auf die Auswickelung eines »allgemein im Schwange gehenden Begriffs« eingeschränkt haben.

Der Leser wird hiernach schon nicht mehr glauben, was man noch heute fabelt, dass mit Kant in die deutsche Philosophie die gefühlswarme Macht der persönlichen Überzeugung einziehe. Vielmehr mit Kant zieht die Wahrheit in die Philosophie ein, gemeine Wahrheit und Wissenschaft, auf die sich Überzeugungen sicher bauen lassen, nicht aber auf blosse Überzeugungen Wahrheit und Wissenschaft. Ob Sittlichkeit mehr als ein allgemein verbreitetes Hirngespinnst ist, soll uns das folgende Kapitel lehren.

VII.

Sicherung der Sittenlehre durch Begründung derselben auf die Natur der Dinge.

In einem schlechten Buche des Professor Rosenkranz aus der traurigsten Periode der deutschen Philosophie, in der »Geschichte der Kantschen Philosophie« 1840, wird uns S. 196 mitgeteilt, es sei Kant entgangen, »dass das Denken theoretisch ebenso frei ist als praktisch.« Rosenkranz scheint hiernach sich eingebildet zu haben, in der praktischen Wissenschaft wenigstens sei auch für Kant der Traum König. Dann in der That hätten wir von Kants praktischer Philosophie nur noch einen Schritt bis zu Offenbarungen wie denjenigen Schellings, dass in Ansehung des Ganzen die Pflanze den Kohlen-, das Tier den Stickstoffpol repräsentiere, das Tier also südlich sei, die Pflanze nördlich, in Ansehung des Einzelnen dieser Pol durch das männliche, jener durch das weibliche Geschlecht bezeichnet sei. Nun hat aber der Leser bereits aus dem Vorhergehenden ersehen, dass selbst die praktische Philosophie für Kant nicht eine Domäne der Einbildungskraft war. Was selbst nach dem Bisherigen noch Hirngespinnst sein kann, ist doch gewiss nicht Unsinn, sondern reine Vernunft. Es ist reine praktische Weltweisheit, womit uns das vorhergehende Kapitel bekannt machte. Mit dieser mag sich nun vielleicht am Ende auch theoretische Wissenschaft ohne Zwang aufs glücklichste zu einem wahrhaft dauernden, unzerstörbaren Ergebnis vereinigen. Vorher aber ist die praktische Wissenschaft für sich selbst vollständig zu Ende zu bringen nach einem, wie Kant VIII. S. 239 (128 f.) sagt, schon von andern erkannten und gepriesenen, besonders aber von Kant

selbst befolgten Grundsatz, der Maxime, »in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wovon sie ausser ihrem Felde etwa verstossen möchte, sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen.« Bei gänzlich unparteiischem Verfahren in allen Gebieten werde sich trotz aller Bedenklichkeiten auf der Mitte des Weges die Zusammenstimmung am Ende immer finden. Die Idee der Autonomie des Willens jedes vernünftigen Wesens aber und des Menschen als eines solchen ist nicht etwa bereits die äusserste und oberste der bloss praktischen Ideen. Das kann uns schon die Geschichte der Moralphilosophie von Sokrates an lehren. Denn ein Wort begegnet uns bereits bei Aristipp und seinen Gegnern als Bezeichnung desjenigen Zustandes, zu dem ihnen die Philosophie verhelfen soll als der Bedingung höchster Glückseligkeit, wenn nicht gar dieser Glückseligkeit selbst, welchem wir bisher keine Aufmerksamkeit geschenkt haben.

Er wolle, sagt Aristipp bei Xenophon II. 1., einen Mittelweg zwischen Herrschaft und Knechtschaft gehen, den Weg der Freiheit: dieser gerade führe zur Glückseligkeit. Die Bewahrung und Bewahrung der Unabhängigkeit von allem Äusseren ging diesem Manne, der nicht hinlänglich geschätzt wird, wenn man ihn nur für einen geistreichen Lebemann hält, über alles; Freiheit schätzte er als das Höchste, höher als die von ihm zwar durchaus nicht verschmähten, ja selbst überschätzten sinnlichen Genüsse der Tafel, der Kleidung, der Liebe und als den Reichtum, das Mittel, sich solche Genüsse zu verschaffen. Aus einem Ausspruch des Aristipp entnehmen wir schon im letzten Teil des vorhergehenden Kapitels, dass derselbe als Vorzug wahrer Philosophen die Verwirklichung der Idee der Autonomie ansah. Wie er diese Selbstgesetzgebung verstand, erhellt genauer aus der Antwort, welche er auf die Frage gab, was im Leben bewunderungswürdig sei, welche Antwort allerdings den Lichtblick eines weit höheren Geistes bekundet, als wir ihn meist bei Aristipp antreffen. Er hielt dafür einen angemessenen handelnden, maszhaltenden Menschen, der mitten unter vielen Schlechten sich

nicht von seinem Wege abbringen lasse. Durch diese Antwort erhält auch dasjenige, was er dem Bekannten, der ihm nach Verlust eines Landgutes seine Teilnahme ausdrückte, erwiderte, eine andere Beleuchtung als vorher und vielleicht erst die richtige. »Je nun, sagte Aristipp, habe ich nicht noch drei Güter? Du aber hast nur ein einziges. Warum soll ich nicht lieber Dir meine Teilnahme bezeigen?« Freiheit war in der That für Aristipp nicht nur ein Wort, es war auch gerade bei Aristipp nicht nur natürliche Unempfindlichkeit gegen Verluste an Geld und Gut, sondern es war in der That Vernunft als ein durch Selbstbeherrschung sich bekundendes Vermögen oder mit anderen Worten eine von der Autonomie nicht zu trennende wirkliche Eigenschaft des Willens, die durch jene zugleich bethätigt wird und von einem Aristipp wie auch von einem Diogenes, wenn auch vielleicht nicht ohne einigen unterlaufenden Wahn und Eitelkeit, wahrhaft bethätigt wurde. Von dieser höchsten Idee alter Sittenlehrer, der Freiheit, aber hat Kants kritische Philosophie zuerst einen wohlgegliederten, in seinen Merkmalen sachgemäsz abgestuften, umfassenden und deutlichen Begriff gegeben, mit dem wir uns in diesem Kapitel bekannt machen müssen.

Wir denken noch einmal an den Kaufmann unseres vierten Kapitels, dem ehrliche Bedienung durch seinen Vorteil und also schon von der Klugheit vorgeschrieben wurde, der aber Reellität nicht aus Vorteil und Eigennutz, sondern aus Reellität d. h. aus Pflicht sich zum Grundsatz machte. Wir wissen jetzt, dass er sich mit dieser Entschliessung unter die Idee seines Willens als eines allgemein gesetzgebenden Willens stellt und sich von Vorteil, gutem Namen und anderen mehr oder weniger materiellen Ursachen, welche allesamt Naturursachen sind, losreisst. Er tritt mit seinem Entschluss aus dem Stande der Heteronomie des Willens, der sich nur von aussen ein Verhalten aufdrängen lässt, in denjenigen der Autonomie des Willens, der auch das äusserlich gleiche Verhalten anders, nämlich er selbst will, weil es der Lage als allgemeines Gesetz angemessen ist. Dabei aber bleibt er doch unter dem Einfluss aller der natürlichen, äusseren wie inneren, Umstände, von denen der bloss

kluge Konkurrent in derselben Strasse beherrscht und gleichfalls zur Ehrlichkeit, aber nur zufällig, angehalten wird. Wie kann nun aber jener, der sich zu wahrhafter Reellität aufschwingt, die Autonomie seines Verhaltens sich anmassen, wenn er sich nicht zugleich von allen möglichen natürlichen Einflüssen trotz des unaufhörlichen Einfließens derselben ganz unabhängig denkt? Also hängt der Idee eigener allgemeiner Gesetzgebung des Kaufmanns durch den Grundsatz der Reellität für seinen Geschäftsbetrieb die Idee der Unabhängigkeit des Willens von allen möglichen Einflüssen und Umständen unvermeidlich an. Eins nicht ohne das andere; Autonomie des Willens nicht ohne Freiheit des Willens.

Demnach ist die Überschrift der ersten Unterabteilung des dritten Abschnittes von Kants »Grundlegung«, des »Übergangs von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft«, ganz gewiss ein unanfechtbar richtiger Satz: »Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens.« Der bloss kluge Kaufmann, der unter der Oberherrschaft seines Vorteils und der eigennützigen Neigung ist und bleibt und nur zufällig nicht betrügt, wird sofern in seinen Entschliessungen weder der Autonomie noch der ihr anhängenden Freiheit des Willens gewahr. Denn sein Wille bleibt heteronom und also unfrei. Einzig und allein die Idee der Autonomie führt zu derjenigen der Freiheit als ihrer Voraussetzung. Also ist in der Idee der Freiheit des Willens, da sie gar nicht ohne die Autonomie desselben gedacht werden kann, notwendig diese letztere enthalten, und wir dürfen auch mit Kant VIII. S. 79 sagen: Wenn Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch blosse Zergliederung ihres Begriffs.«

Aber wenn schon die Idee der Autonomie des Willens unter der Weltherrschaft des erst durch die Kritik der reinen Vernunft aufs Haupt geschlagenen Grundirrtums des einfädigen »Monismus« nur schwer aufkam, so nimmt nun die Schwierigkeit der Behauptung der Ideen, je weiter wir in der Reihe der Gründe der Idee der Sittlichkeit zurückgehen, um so mehr, Schritt für Schritt, zu. Es gab nur einen, der ihnen gewachsen, der ihnen

selbst ohne Kritik der reinen Vernunft überlegen war. Dieser eine ist Kant. Das zeigt er in der zweiten Unterabteilung des dritten Abschnittes, welche überschrieben ist: »Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.« VIII. S. 80.

Es war doch gut, dass Kant die Spöttereie Schopenhauers, seines Verehrers, und anderer über die Aufsuchung einer Moral für alle vernünftigen Wesen, während noch eine wahre Sittenlehre für Menschen fehle, nicht mehr gehört hat. Aber würde sie ihn wohl von seinem Wege abgebracht haben? Gewiss nicht. Wir haben ja bereits die Wahrheit der Erweiterung des Horizontes über die Menschheit hinaus bei Gelegenheit der Menschheitsformel der Sittlichkeit erkannt. Gerade dieser Erweiterung, der von Schopenhauer verspotteten, verdanken wir die Begründung einer Menschenmoral noch vor der allermodernsten Affenmoral, über welche wir ohne sie gewiss nicht hinauskommen würden. Kant hat mit Recht nicht wie Herbert Spencer vom »Handeln der höchsten Säugetiere, der Menschen« gesprochen, sondern vom Willen jedes vernünftigen Wesens als einem allgemein gesetzgebenden Willen und des Menschen nur als eines vernünftigen Wesens. Wenn nun der Begriff der Freiheit wirklich der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens des Menschen als eines vernünftigen Wesens ist, so muss derselbe gleichfalls die Autonomie aller vernünftigen Wesen erschliessen, die es ausser dem Menschen geben mag. Sie alle können nur als mit einem freien, eigenen Willen begabt gedacht werden.

Aber geraten wir mit diesem Gedanken nicht in grosse Schwierigkeiten? Der Leser der Kritik der reinen Vernunft denkt sofort an die Antinomie von Freiheit und Naturnotwendigkeit, welche zwar nicht unauflöslich war, aber doch allein durch die Unterscheidung der in der menschlichen Vernunft gegebenen Natur von den unbekanntem Dingen selbst aufgelöst werden konnte. Es wäre deshalb eine wahre Wohlthat, wenn die praktische Philosophie von diesen Schwierigkeiten und Streitigkeiten der theoretischen Wissenschaft ganz verschont bleiben könnte. Nun sind die widerstreitenden Ideen der Freiheit und Notwendig-

keit des Geschehens gleich notwendig und unvermeidlich, vor der Kritik und ohne Kritik aber ist der Widerstreit ganz und gar nicht zu entscheiden und bleibt notwendig unausgemacht. Denn die Behauptung des einfädigen Monismus, dass die gegebene Natur als solche bereits die Sache selbst sei, deren Annahme die Vertreter der Freiheit freilich für immer abweisen würde, hat doch gewiss nichts Zwingendes. Wenn wir also sagen dürfen: ein Wesen kann nur unter der Idee der Freiheit handeln, so ist damit zwar noch nichts für theoretische Wissenschaft entschieden, aber ein solches Wesen ist doch eben wegen jenes Nichtwissens als in praktischer Rücksicht wirklich frei anzusehen. Das ist, in Kants Worten VIII. S. 80: »es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso, als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde.« Denn theoretische Philosophie kann mindestens nie das Gegenteil beweisen. Der Leser der Kritik der reinen Vernunft weiss sogar, dass sie den Widerstreit zur Befriedigung billiger Ansprüche beider Parteien vollständig unparteiisch zu schlichten vermag.

Nun konnte unser Kaufmann von vorhin einen eigenen Willen erst mit der Erhebung über die natürlichen Beweggründe des bloss klugen Krämers zu dem Grundsatz der Realität um ihrer selbst willen, also zur Autonomie, demnach nur unter der Idee der Freiheit sich beilegen. Also müssen wir »jedem vernünftigen Wesen, das einen (eigenen) Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen« und dürfen es, ohne Rücksicht auf die Auflösung des Widerstreits zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit in der theoretischen Philosophie, für frei erklären. Indem nun Kant so schon die Zurückweisung der Angriffe blosser Naturalisten auf die Freiheit als einer gänzlich unbeweisbaren Anmassung als vollkommen ausreichend erweist, um die Freiheit in praktischer Rücksicht zu behaupten, hat er in der That die praktische Philosophie von der Last befreit, welche »die Theorie drückt.« VIII. S. 80, Anmerkung. Er hat die Moral dadurch zuerst selbständig gemacht.

Es war also tief begründet und nichts weniger als unwissenschaftliche Willkür, wenn Kant 1783 die Recension von Schulzs

fatalistischer Moral VII. S. 142 mit dem Gedanken schloss, wenn es auch niemandem gelänge, seine praktischen Grundsätze mit den spekulativen in Einstimmung zu bringen, so würde daran nicht viel verloren sein. Denn die Advokaten der Unfreiheit des Menschen können auch ohne Kritik der reinen Vernunft durch blossen Hinweis auf die Bedingtheit aller menschlichen Erkenntnis und ihr darin begründetes unvermeidliches Nichtwissen abgefertigt werden.

Kant darf danach die dritte Unterabteilung des dritten Abschnittes VIII. S. 81 mit den Worten beginnen: »Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt.«

Die Freiheit aber hing notwendig der Idee der Autonomie des Willens an. Autonomie aber erkannten wir zwar als das eine Ende der Idee der Sittlichkeit, als den entferntesten Ausgangspunkt, das uns zunächststehende Ende derselben aber, mit dem deshalb auch Kant seine Erörterung im ersten Abschnitt der »Grundlegung« begann, war die Idee der »Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz«. Der Kaufmann, der sich von blossem Vorteil und gutem Namen losreißt und sich über alles auf ihn einflussende Natürliche zu dem Willen der Reellität als eines allgemeinen Gesetzes aufschwingt, giebt durch den Grundsatz der Ehrlichkeit als solcher nicht nur ein allgemeines Gesetz des Verhaltens, sondern denkt sich auch selber als demselben in allem seinen Thun und Lassen unterworfen. Mit der Erklärung der Autonomie als der Selbstgesetzgebung durch die Freiheit ist nun noch keineswegs die Autonomie als eine Gesetzgebung für uns selbst und unser Thun und Lassen d. h. die Verbindlichkeit derselben erklärt. Die Wahrheit der Sittlichkeit als eines kategorischen Imperativs aber, welche Kant am Schlusse des zweiten Abschnittes noch nicht dargethan zu haben selber einräumte, heisst doch an erster Stelle Wahrheit der Verbindlichkeit der Gesetze der Ehrlichkeit, Wohlthätigkeit u. s. w.

Autonomie des Willens führt, wie wir gesehen haben, auf Freiheit des Willens, diese Freiheit aber auch wieder auf eigene allgemeine Gesetzgebung, worin sie sich allein erweist, so dass

Kant VIII. S. 83, da »Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens beides Autonomie« sind, sie Wechselbegriffe nennen darf. Nun aber wollen wir auch wissen, warum der Kaufmann an das Gesetz der reellen Bedienung, welches er durch seinen Grundsatz giebt, selber gebunden ist, mithin »woher das moralische Gesetz verbinde«. VIII. S. 83. Dies können wir so noch nicht einsehen.

Kuno Fischer in seiner Darstellung von »Kants System (!) u. s. w.« (2. Auflage S. 121) lässt die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« die Willensautonomie der Freiheit gleichsetzen und »an diesem Punkt ihre Untersuchung beenden«. Und wie in der zweiten Auflage 1869, so beschliesst sie auch in der dritten »neu bearbeiteten« Auflage Fischers von 1882 »damit ihre Untersuchung«, ohne also in einem vollen Dutzend von Jahren das Mindeste zugelehrt zu haben. Denn es mag sein, dass Kuno Fischers »Kant« hier aufhört, nicht aber endet hier bereits der alte Immanuel Kant und sein Buch, welches Kuno Fischer zuklappt, um den Studenten und dem Publikum darüber einen schwungvollen Vortrag zu halten, ehe er es zu Ende gelesen hat. Vielleicht drängte es ihn, zu J. G. Fichte zu kommen, in das Reich der unbeschränkten »Freiheit des praktischen und auch des theoretischen Denkens«, wo ihn bereits Fichte, Schelling, Rosenkranz u. s. w. mit den lustigen Geschöpfen ihrer Träume, dem weiblichen Südpol und dem männlichen Nordpol (oder auch umgekehrt) und anderen derartigen Bockbierphantasien erwarten. Ob Kuno Fischer nicht einmal mehr die Überschrift der dritten Unterabteilung des dritten Abschnittes »von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt« gelesen hat? Jedenfalls hat er sich wenig dabei gedacht. Denn in diesem Kapitel geht Kant von der vorher abgeschlossenen Erklärung der eigenen Gesetzgebung in der Idee der Autonomie durch die Freiheit zu der Erklärung der in derselben Idee liegenden Gesetzgebung für uns selbst, d. h. eben des Interesses, »welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt,« über.

Der Kaufmann, der nicht mehr bloss von Vorteil und Klugheit sich beherrschen lassen will, sondern Reellität als solche

sich vorsetzt, macht damit seinen Willen zum Gesetz — wofür? für sich selbst. Wie ist das möglich? Wie kann ich mein eigener Unterthan sein? Nach dem einfädigen Monismus des Herrn von Ihering in Göttingen ist es unmöglich, weshalb denn auch dieser Schriftsteller den Menschen nicht zum Unterthanen von sich selber, sondern zum Sklaven der Krethi und Plethi der menschlichen Gesellschaft macht. Die Gesellschaft aber wird, wie es solchen metaphysikscheuen Philosophen zu gehen pflegt, mit ziemlich klobiger Mythologie, ja sogar ein bischen allzu abergläubisch, von Ihering als ein »belebtes, zur Einheit der Persönlichkeit zusammengefasstes Wesen« gedacht. »An dieser Personifikation der Gesellschaft hängt nach meinem Dafürhalten die ganze Ethik« (!) sagt, es ist kaum zu glauben, der neueste Reformator der Sittenlehre.

Es ist nicht sofort verständlich, wie ich mein eigener Unterthan sein könne. Aber vielleicht nehme ich, wenn ich mich als Gesetzgeber denke, einen anderen Standpunkt ein, als wenn ich mich selbst mir nach meinen Handlungen als Wirkungen, die ich vor Augen habe, vorstelle. Dies ist in der That die Auskunft, von der Kant VIII. S. 83 sagt, dass sie uns noch übrig bleibe. Wir haben bereits im vorhergehenden Kapitel bei Gelegenheit der Menschheitsformel der Sittlichkeit nicht unterlassen, hervorzuheben, dass Kant schon durch den Zusatz »und jedes vernünftige Wesen« zu dem Wort »Mensch« ausdrückt, er rede hier nicht etwa von Herbert Spencers Säugetiermenschen, dessen Handlungen bei diesem Schriftsteller unmittelbar auf die »Handlungen« (!) des Elefanten, eines gleichfalls bereits hoch entwickelten Säugetiers, das Zweigabbrechen und Inswassergehen desselben folgen. Wir haben auch bereits angegeben, warum die Vorstellung des Menschen als eines vernünftigen Wesens, nicht nur als eines Elefanten ohne Rüssel, mehr als ein Einfall und als eine grundlose Anmaszung ist.

Zwar wird es unter dem Grundirrtum des einfädigen Monismus schwer sein, mehr als einen Standpunkt und gar einen anderen, höheren Standpunkt als denjenigen des Affen nicht nur einzunehmen, sondern zu behaupten. Wenn wir jedoch wirklich, indem »wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen

denken«, einen höheren Standpunkt einnehmen, so muss auch diese Wahrheit bereits selbst in dunklen Zeiten aufgeblitzt sein. In der That leuchtet sie bereits in den Schilderungen der Cyniker von ihrem Weisen hervor. Dieser, ein Ebenbild der Götter auf Erden, lebt nach Antisthenes in Wahrheit mit den Göttern, nicht mit den Menschen. Aber das Wetterleuchten der unkritischen Philosophie ist auch hier nicht das stetige, ruhige Tageslicht, welches uns not thut. Dieses beginnt erst mit der Kritik, welche hier wie überall allererst die leuchtende Sonne heraufführt.

Das Lichtbringende ist die Unterscheidung der unbekanntenen Dinge selbst von den allein gegebenen Erscheinungen. Diese Unterscheidung beruht in der Kritik der reinen Vernunft und den zugehörigen »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«, in diesen noch mehr als in der Kritik selbst, auf einer Untersuchung der Bedingungen der Wahrheit in Mathematik und Naturwissenschaft, also auf einer Wissenschaft von den exakten Wissenschaften, und ist selber Wissenschaft. Wissenschaft aber schafft hier erst Raum, volle Sicherheit und Klarheit für eine sehr viel weniger originelle, ja allgemein übliche, der gemeinsten Vernunft geläufige Unterscheidung.

In seiner grossartigen gründlichen Weise, deren Grundsatz am Anfange dieses Kapitels angeführt wurde, geht nun Kant in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« nur dieser gemeinen Unterscheidung als einem ganz Neuen, was vorher nicht erwogen werden konnte, nach. Er erinnert nicht einmal an jene frühere Lehre der Kritik der reinen Vernunft von den Dingen selbst im Unterschiede von den Erscheinungen, als habe dieselbe für die nun betrachtete gemeine Sonderung nicht die allerwohlthätigste aufklärende Bedeutung, was Kant doch ohne Zweifel nicht geleugnet haben würde, ja bereits in der Kritik der reinen Vernunft genügend ausgesprochen hat. So berührt dieser einzige unter den Denkern immer aufs neue den Erdboden, aus dem der Riese der alten Mythologie seine Kraft ziehen sollte, ein glücklicherer Antäus, da er sich, wie hoch er sich auch erhebt, nie ganz von der mütterlichen Erde, der un-

erschöpftlich kräftigenden, losreisst. Welches ist nun jene der gemeinsten Vernunft geläufige Unterscheidung? Diese Frage haben wir zunächst zu beantworten?

Kant geht VIII. S. 84 davon aus, es fühle und mache jeder, wie dunkel auch immer, einen Unterschied zwischen den Vorstellungen, die ihm ohne seine Willkür kommen, wie diejenigen der Sinne sind, und durch die er Körper ausser sich tastet, riecht, schmeckt, sieht, hört, aber auch sich selbst zu Lust oder Schmerz erregt empfindet und andererseits den Dingen selbst, von denen er durch diese Empfindungen und Vorstellungen Kenntnis erhalte. Diese Vorstellungen und Empfindungen seien von jenen Dingen zwar Wirkungen, die Ursachen selber aber, die Gegenstände, die auf uns wirken, seien und bleiben unbekannt, so dass wir also »bloss zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können.« VIII. S. 84. »Dieses muss eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt.«

Zu jener Sinnenwelt aber gehört auch der Mensch selbst nicht nur nach allem, was er an sich äusserlich wahrnimmt, sondern auch nach dem, was er von sich innerlich erfährt, ob er sich nun glücklich oder unglücklich fühlt, das ganze wechselnde Selbst, welches veränderlicher als das Veränderlichste ausser uns ist. Der Mensch dürfe »sich nicht anmassen, sich zu erkennen, wie er an sich selbst sei«, sagt Kant S. 85, als wenn er vor Anmassungen nachkantischer Philosophen in Deutschland warnen wolle, mit Recht, »da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft« und den Begriff von sich selbst wie von Tieren, Pflanzen, Steinen erst durch Erfahrung bekommt. Aus eben demselben Grunde aber kann er nicht umhin, wie in Bezug auf alle äusseren Gegenstände, so auch in Bezug auf sich selber Dinge selbst als »etwas Anderes, zum Grunde Liegendes« von der allein gegebenen und bekannten Sinnenwelt zu unterscheiden, und zwar für sich selber »sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag.« Dergleichen

Schluss, wodurch er die Dinge zu einer intellektuellen Welt zählt, die er doch nicht weiter kennt, »muss, darf Kant S. 85 sagen, der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen.« Vermutlich sei dieser Schluss auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt sei, hinter den Gegenständen der Sinne immer noch etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges zu erwarten.

Dieser Neigung des gemeinsten Verstandes kommt unkritische Metaphysik, wie Schopenhauers Lehre, dass die Welt in Wahrheit und im Grunde Wille sei, Eduard von Hartmanns Ersetzung des Schopenhauerschen »Willen« durch das Wort »Unbewusstes«, der heute um sich greifende ungläubig abergläubische Spiritismus u. s. w. u. s. w., welche alle ein mehr oder weniger aus den Fingern gesogenes, leicht vorstellbares, meistens ziemlich einfältiges Etwas hinter die Gegenstände der Sinnenwelt verlegen, allzu leichtfertig entgegen. Selbst die unkritische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts wird von dem Vorwurfe Kants gegen den gemeinen Verstand S. 85 getroffen, er verderbe es wiederum dadurch, »dass er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.« Wenn Schopenhauer sich die Welt als Wille vorstellt, so verfällt er dem gemeinen Fehler der Vermenschlichung desjenigen, was nicht menschlich ist, und giebt uns statt echter Naturphilosophie, welche die Vollendung wahrer strenger Naturwissenschaft im Sinne etwa des »Kosmos« von Alexander von Humboldt sein muss und uns wirklich »klüger macht«, blosse Mythologie.

Für jenes Bessere, echte Naturphilosophie, schafft erst die Kritik der reinen Vernunft durch Unterscheidung der unbekanntten Dinge selbst von der allein gegebenen Welt in Raum und Zeit, dem einzigen Gegenstande exakter Wissenschaften, Platz, indem sie der aufdringlichen und anmaszenden sinnlichen gemeinen Metaphysik jeder Art, blossem Surrogat echter Wissenschaft, und ihrer leichtsinnigen Vergeudung von Zeit und Kraft gründlich und für immer wehrt. Es giebt kein Sehen, Hören, Fühlen der unbekanntten Dinge selbst ausser dem Sehen, Hören,

Fühlen des allgemein Sichtbaren, Hörbaren, Fühlbaren, worauf gemeine Wissenschaft gründet. Von den unbekanntem Dingen selbst lehren die exakten Wissenschaften durch Vermittlung von Sinn und Verstand unendlich vieles, Augen, Ohren und Einbildungskraft von Geistersehern und gemeinen Metaphysikern gar nichts.

Jedoch bedeutet der Widerspruch der Kritik gegen jede Art von unkritischer Metaphysik, ob diese nun von Weltwillen, Weltgeist, Weltphantasie, einem der neuesten Einfälle, Monaden oder von was für Traumgeschöpfen immer fabelt und faselt, keineswegs, dass hinter den Gegenständen der Sinne nicht mit Wahrheit etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges angenommen werden dürfe. Der wahrhaft ehrliche Kaufmann, der sich über die natürlichen Neigungen zum eigenen Vorteil und zur Bereicherung, zum guten Namen u. s. w., die seine Vernunft umspülen und umspielen, hinauf zum Grundsatz der Reellität aus Pflicht erhebt, schwingt sich damit wirklich aus der Region blosser Wirkungen unbekannter Gegenstände, was alle äussere und innere Erfahrung allein ist, in das Reich der Ursachen auf. Denn die Reellität, die er in seinem Grundsatz als Gesetz aufnimmt, ist nicht blosser Wirkung, sie ist vielmehr die Ursache von zahllosen Handlungen d. h. Naturvorgängen, über welche Ursache hinaus noch andere Ursachen zu suchen kein Anlass ist. So unterscheidet der Kaufmann im Vergleich des sittlichen Gesetzes der Reellität selbst mit blossen reellen Handlungen schon letzte Ursachen und blosser Wirkungen. In der in seiner Macht befindlichen Vernunft, welche ihn die Pflicht der Reellität erkennen lässt, trifft er also ein für sich selbst Thätiges, Unsichtbares wirklich an. Es ist »ein Vermögen«, welches, wie Kant S. 85 sagen darf, »der Mensch wirklich in sich findet.« Und auch der Gegenstand der Sinne, zu dem dieses Vermögen in Beziehung steht, innere und äussere menschliche Natur liegt jedermann immer zunächst.

Die Vernunft ist aber keineswegs allein ein praktisches Vermögen. Wir haben schon im sechsten Kapitel gesehen, wie sie die Unterscheidung eines zwiefachen Ich, des Ich als Subjekt und des Ich als Objekt, ermöglicht. In dem Satze: ich finde

mich unlustig, etwas zu thun, treffen wir dieses Zwiefache mit einander an. Das Ich als Objekt gehört nun keiner anderen Welt als der Leib, mit dessen Zuständen es so unzertrennlich verbunden ist, an, der Sinnenwelt. Nicht aber würden wir mit Recht den Menschen durchaus dahineinrechnen. So ermöglicht die Vernunft nicht nur in der Wissenschaft die Sonderung der unbekanntem Dinge selbst von allein gegebenen und bekannten Erscheinungen durch Kritik der reinen Vernunft. Sie ermöglicht viel früher und viel leichter bereits im gemeinsten Verstande, bei jedermann, die Unterscheidung der sehr wenig bekannten und nie genug zu erforschenden Sinnenwelt von einer durchaus nicht unbekanntem und sogar recht wohl vollständig auszumessenden »Verstandeswelt«, welcher Ideen wie die Autonomie und Freiheit des Willens und das Ich als Subjekt eines freien Willens angehören. Kant sagt sogar S. 86 mit Recht, dass die Vernunft ihr vornehmstes Geschäft darin beweise, »Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber, setzt er hinzu, dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.« Mit »Verstand« bezeichnet Kant an der letzten Stelle das Organ und die Grundlage der exakten Wissenschaften der Mathematik und Physik in der menschlichen Vernunft, der Wissenschaften von blossen Erscheinungen unbekanntem Dinge.

Die Domäne des sinnlichen Verstandes ist die Sinnenwelt, und er hat mit der Erforschung und Unterwerfung derselben unter seine Herrschaft alle Zeit zu thun. Aber es giebt noch eine andere Welt jenseits der höchst schätzenswerten Verstandeswissenschaften, dieser Grundlage menschlichen Wohlstandes, von welcher Welt der sinnliche Verstand nichts weiss, welche aber darum nicht weniger wahr ist. Es sind die Ideen reiner Sittlichkeit und die von der Natur zur Sittlichkeit hinüberführenden und wesentlich zu dieser gehörenden durch Kritik geläuterten theoretischen Ideen der Seele, Freiheit und eines höchsten Wesens, welche bereits der Entwicklung der Sittenlehre vorangehen, aber vor der Beziehung auf Sittlichkeit von keinem wertvollen Gebrauch sind. Man darf also nicht etwa unterscheiden gegenständliche Wissenschaften wie Mathematik, Physik, Geschichte und nicht gegenständliche Wissenschaften wie Moral, Metaphysik,

in denen deshalb jeder Unfug erlaubt wäre, wie er leider in der deutschen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts in einem jedes erträgliche Maß übersteigenden Grade verübt ist.

Nach Kant und der Kritik steht es — Gott sei Dank! — nicht mehr mit den höheren Wissenschaften der Vernunft wie im alten Griechenland, wo Plato auf den Einwurf des Antisthenes gegen Platos Ideenlehre: »ich sehe wohl ein Pferd, Plato, aber die Pferdheit sehe ich nicht« zwar sehr gut antwortete: »natürlich, denn das Auge, mit dem man ein Pferd sieht, hast du, das, womit die Pferdheit gesehen wird, fehlt dir«, aber doch dem Verstande nicht mit Sicherheit seine Schranken vorzuzeichnen und deshalb der Überhebung des blossen Verstandes nicht für die Dauer zu wehren vermochte.

Wie ist nun nach der Unterscheidung der Sinnenwelt von einer Verstandeswelt über die Berechtigung zu der Auskunft zu urteilen, welche als uns noch bleibend, um zu erklären, wie der Mensch sein eigener Unterthan sein könne, wir zuvor angaben? Der Mensch muss als ein vernünftiges Wesen sich selbst »nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen.« Zu ihr gehört er »als Intelligenz, also nicht vonseiten seiner unteren Kräfte.« Alle Neigungen der Natur mitsamt allen Sinnesvermögen und dem sinnlichen Verstande, ja auch der sinnlichen Vernunft, über welche alle der ehrliche Kaufmann sich erheben musste, um das sittliche Gesetz der Reellität an und für sich zu ergreifen, sind dagegen in die Sinnenwelt hineinzurechnen.

Nun sehen wir, dass wir in der Freiheit des Willens, diesem Schlüssel zu der Autonomie des Willens, welchen uns allein diese letztere Idee in die Hand gab, einen ganz anderen Standpunkt als selbst in der Autonomie einnehmen, da wir erst mit und in der Freiheit uns von der Natur losgerissen denken. Also ist in der That der Verdacht, den Kant selbst vorher rege gemacht hatte, als sei ein geheimer Zirkel im Schlusse von Autonomie auf Freiheit und von Freiheit wieder auf Autonomie, nicht begründet. Denn nun können die beiden Ideen nicht mehr gleichgesetzt werden, da wir uns erst in der Freiheit, und mit Fug und Recht, auf einen anderen Standpunkt,

auf den Standpunkt einer anderen wahren Welt, der »Verstandeswelt«, versetzen. Von der Freiheit des Willens allein gilt hiernach, dass sie Grund ist, und zwar Grund der Autonomie des Willens »samt ihrer Folge, der Moralität.« Es gilt nicht von der Autonomie im Verhältnis zur Freiheit. Jene ist nur ein Erkenntnisgrund von dieser, nicht ein Seinsgrund.

Nun erst treten die beiden Pole der Sittlichkeit als Freiheit des Willens und als Notwendigkeit einer Handlung (oder als Verpflichtung) scharf und deutlich aus einander und erscheinen als geradezu unvergleichlich und sind doch beide wahr. Denn wie Kant VIII. S. 87 sagt: »wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt — —; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.« Zu der letzteren dürfen wir nicht die »handelnden« Wesen Herbert Spencers, Austern, Tintenfische, Elefanten, Affen, zählen, die wir doch wie uns selber in der Sinnenwelt antreffen. Denn bei Austern und Affen ist keine der vorher angegebenen Bedingungen vorhanden, weswegen der Mensch sich zu einer Verstandeswelt zu rechnen hat. Eine grund- und bodenlose, leichtfertige Philosophie freilich, wie sie zu allen Zeiten landläufig war, höchstens die Kleider wechselt und auch heute noch, trotz aller Wissenschaftlichkeit des neunzehnten Jahrhunderts, umgeht, bringt alles fertig.

Das Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt, ist durch den Hinweis auf den doppelten Standpunkt, den der Mensch als ein vernünftiges und zugleich sinnliches Wesen einnimmt, nunmehr erklärt. Aber bis jetzt ist doch noch mehr Grund dafür angegeben, dass der kategorische Imperativ z. Bsp. der Treue im Halten von Versprechungen ein Kategorisches d. h. Unbedingtes sein muss, da er auf der Zugehörigkeit des Menschen zu einer nicht-sinnlichen Welt beruht, als dass bereits das unbedingte Gebot der Treue als ein Imperativ für den Menschen und jedes vernünftig-sinnliche Wesen begreiflich gemacht wäre. Um dies leisten zu können, müssten wir bereits das Verhältnis beider Welten zu einander, zu welchen der Mensch

sich rechnen muss, erkannt haben. Von der Rangordnung derselben aber war noch gar nicht die Rede. Deshalb giebt Kant erst der vierten Unterabteilung des dritten Abschnittes die Frage zur Überschrift: »Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?« und handelt in derselben zuerst von dem Rangverhältnis der Sinnenwelt und der Verstandeswelt zu einander.

Was ich in der Aussenwelt, was ich an mir selbst aussen und innen erkenne, das ist alles nur Wirkung unbekannter Ursachen. Material zur Bestimmung eines Rangverhältnisses erhalte ich nun durch diese Bemerkung noch nicht, wohl aber durch die folgende. Das sittliche Gesetz der Treue im Halten von Versprechungen umgekehrt giebt mir etwas in die Hand, was durch die Aufnahme in die Grundsätze meines Handelns Ursache von unzähligen äusseren Handlungen der Treue als ihren Wirkungen wird. Und hier ist das Verhältnis der Ursache zur Wirkung entschieden dasjenige der Überordnung, der Überordnung des einen Gesetzes zu unzähligen davon abzuleitenden und darin inbegriffenen Fällen. Die Verstandeswelt enthält also, wie hieraus erhellt und wie Kant VIII. S. 87 sagt, »den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben.«

Dies gilt nun in der That selbst von dem Verhältnis der Naturerscheinungen als gegebener Wirkungen zu den nicht gegebenen und nicht auf der Hand liegenden, sondern erst gesuchten allgemeinen Ursachen. Oder verhalten sich anders das Obenaufschwimmen des Korkes, des Tannenholzes, herabgewehter Blätter und ebenso das Untersinken einer Bleikugel zu dem Prinzip des Archimedes, dem Gesetze, dass von der Flüssigkeit ein Teil des Gewichtes getragen wird, der dem Gewichte der aus der Stelle getriebenen Flüssigkeit gleich ist? Dies Gesetz giebt die allgemeine Ursache jener Erscheinungen an. Und sind nicht jene Erscheinungen ebenso viele in diesem allgemeinen Naturgesetz enthaltene Fälle? Nur dass es ebenso schwierig ist, in der Naturerkenntnis die allgemeinen Ursachen mit Bestimmtheit zu erfassen und in umfassenden allgemeinen Gesetzen mit Wahrheit genau auszudrücken, den Müttern unzähliger Kinder, wie es leicht ist, die sittlichen Wahrheiten, Treue, Ehrlichkeit, Wahrheit, Wohlthätigkeit u. s. w. u. s. w.,

gleichfalls die Mütter zahlloser Kinder, allgemein zu erkennen. Die Naturgesetzkunde erfordert viel Kopf, und erst nach Jahrtausenden des Nachdenkens und nach unsäglichen Bemühungen ist die Wissenschaft hier zu einem sicheren lehrbaren Verfahren der Forschung und Feststellung und damit auf die gemeine Heerstrasse gelangt. Die Sittengesetzkunde ist dagegen jedermanns Sache.

Die Wege zur Wahrheit in der Naturerkenntnis und in der sittlichen Erkenntnis sind sogar bis zur Unvergleichlichkeit verschieden: hier der Weg der Abstraktion, des Absehens von dem andrängenden und anhängenden Heer der Neigungen der Natur als einem Fremden, dort der Weg der Unterwerfung gerade unter dieses Fremde, Natürliche, die Erfahrung zur möglichsten Aneignung derselben an die menschliche Vernunft. Aber in einem herrscht doch Übereinstimmung: das Gegebene als solches, die Sinnenwelt ist nur Wirkung, und es gilt nun, dieselbe als Wirkung eines Begründenden, Umfassenden, Höheren zu erkennen, so in der theoretischen Wissenschaft und ihren Gesetzen und Prinzipien, oder die Wirkung noch einmal mit Benutzung der gewonnenen Wahrheiten theoretischer Wissenschaft zur Wirkung anderer Ursachen, höherer Wahrheiten zu machen und die Natur in eine höhere Sphäre, die der Vernunft, zu erheben, so in der Sittlichkeit. Eine andere Welt also enthält »den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben.«

In diesem Rangverhältnis nun liegt die Begründung, weshalb ich »die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperative und die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen« muss. VIII. S. 88. Treue im Halten von Versprechungen ist mein eigenes Wollen nur, sofern ich mich in die höhere Welt, der ich angehöre, versetze; Treue im Halten von Versprechungen ist aber für mich ein Sollen, sofern ich mich betrachte, wie ich mich finde, zwar auf der Grenze zweier Welten, angehörig aber wesentlich der unteren Sinnenwelt, nicht der höheren unsichtbaren Welt, die ich nur denke.

Nun erst ist die Frage: wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? vollständig und zur notwendigen Zufriedenheit aller

beantwortet. Der kategorische Imperativ und mit ihm die in ihm enthaltene Idee der Autonomie des Willens ist nun als wahr erkannt, es ist a priori aus der notwendigen Unterscheidung zweier Welten, einer niederen und einer höheren, und nicht aus der Erfahrung, was auch nicht möglich ist, bewiesen, dass der kategorische Imperativ wirklich stattfindet und also auch, was daraus folgt, dass Sittlichkeit kein Hirngespinnst ist. Die Aufgabe also, welche Kant am Schlusse des zweiten Abschnitts der »Grundlegung« dem dritten stellt, ist vollständig aufgelöst. Und die Auflösung dieser Aufgabe ist keine phantastische, schwärmerisch aufgeregte wie in der unkritischen Philosophie, wie in der Vorstellung der Cyniker, dass der Weise, der wahrhaft Sittliche, ein Ebenbild der Gottheit, mit den Göttern lebe. Die Lehre der kritischen Philosophie ist vielmehr ruhige und klare Wissenschaft, was wir besonders erkennen, wenn wir den letzten Absatz von Kants Antwort VIII. S. 88 f. mit dem Reden und Thun eines Diogenes vergleichen.

Hier weist Kant, wie er zu thun pflegt, auf den praktischen Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft zur Bestätigung der Richtigkeit seiner Deduktion hin und zwar auf das Urteil selbst des ärgsten Bösewichts über Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Teilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens, alle diese noch dazu mit grossen Aufopferungen von Vorteilen und Gemächlichkeit verbunden. Kant denkt sich zwar hier nicht einen Menschen wie den schon einmal genannten Mörder Künschner in Waldheim, der wie ein wildes Tier an die Kette gelegt werden musste, sondern einen, der »Vernunft zu brauchen gewohnt ist.« In seinem Wunsch, er möge ebenso gesinnt sein, bewaise nun dieser Bösewicht, dass auch er sich in Gedanken in eine höhere Ordnung der Dinge versetze und etwas Anderes, als dem er nachjagt, hochhalte. Denn von Vorteilen und Gemächlichkeit darf man die Beispiele von Tugendübung ablösen, ohne den Wert des Verhaltens in den Augen auch des Bösewichts zu beeinträchtigen. Vielmehr wird der Wert dadurch nur gesteigert. Ebenso sich zu verhalten schätzt auch der Bösewicht, indem er es wünscht, nicht als über seinen Willen, obwohl über den von

Neigungen und Antrieben seiner sinnlichen Natur beherrschten Willen, hinausgehend. Er gesteht damit, dass er in seinen Verbrechen einem eigenen guten Willen zuwidergehandelt hat, »der für seinen bösen Willen als Gliedes der Sinnenwelt nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt.«

Solche Beispiele können, in Wahrheit und nach Kant, zur Bestätigung dienen, nicht aber zum Beweise, dass der Mensch zwei Welten angehört, von denen die eine für die andere das Gesetz enthält. Kants Hinweis selbst auf ärgste Bösewichter aber zeigt, dass er, und mit Recht, auch in diesen noch den höheren Menschen erkannte, den der Cyniker Diogenes am hellen Tage auf der Strasse im Menschengewühl mit der Laterne vergebens suchte und den die Cyniker, übrigens bewunderungswürdige Vorläufer echter Moralphilosophie, nur gar zu leicht zwar nicht auf dem Markte und bei anderen, aber in sich selber entdeckt und verwirklicht zu haben glaubten.

In dem letzten Satz der vierten Unterabteilung S. 89 fasst Kant noch einmal das doppelte Ergebnis seiner Erörterungen kurz zusammen: das moralische Sollen des Menschen sei eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibeln Welt »und wird nur, sagt er, so ferne von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.«

Kant schliesst mit der Erklärung desjenigen in der Idee der Sittlichkeit, wovon er bei der Untersuchung derselben im ersten Abschnitte ausgegangen ist und was wir im vierten Kapitel erörtert haben, der Pflicht als »Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz«. Kuno Fischers »Kant« aber, dem die Geduld ausgegangen ist, dem alten Immanuel Kant, wie doch seine Pflicht und Schuldigkeit war, bis ans Ende zu folgen, können wir den Vorwurf nicht ersparen, dass er sich der leichtfertigen Ideenwirtschaft, durch welche besonders die deutsche Philosophie nach Kant so tief heruntergebracht ist, in hohem Grade mitschuldig gemacht hat. Kuno Fischer scheint gar nicht zu wissen, dass der alte Immanuel Kant noch 1798 am Abschlusse seiner litterarischen Laufbahn im »Streit der

Fakultäten« X. S. 277 ausgesprochen hat, auf Wahrheit komme in der Gelehrsamkeit alles an, Nützlichkeit, welche die theologische, juristische, medicinische Fakultät zum Behuf der Regierung versprechen, sei nur ein Moment von zweitem Range. Wenn Kuno Fischer nur deklamiren kann!

Fischer bündelt im kategorischen Imperativ und in der Autonomie des Willens gutmütigen Lesern eine gehörige Last auf, aber er rührt keinen Finger, um ihnen die Last tragen zu helfen. Dieser Gelehrte von leichtem Gepäck, der im Garten der Philosophie wie ein Schmetterling von Blume zu Blume gaukelt, hat sich nicht die Zeit genommen, dasjenige, worauf Kant den kategorischen Imperativ und seine Verbindlichkeit gründet, sich gehörig anzusehen: die Unterscheidung zweier Welten, einer höheren Verstandeswelt und einer niederen Sinnenwelt. Aber vielleicht ist Kuno Fischer entschuldigt, wenn er, obwohl er zwei dicke Bände über Kant schreibt und Kant beinahe abschreibt, von dieser Unterscheidung nicht mehr weiss, als wer nie in Kants Schriften hineingesehen hat. Kant hätte die intelligible Welt mit dem Pinsel eines Makart schön rot und gelb anstreichen sollen, dann würde sie auch den Augen Kuno Fischers nicht entgangen sein. Ja, wenn Kant das gedurft hätte!

»Der Begriff einer Verstandeswelt ist nur ein Standpunkt,« er ist nicht die Kenntniss einer höheren Welt. Dies ist in kurzen Worten der Inhalt der fünften und letzten Unterabteilung des dritten Abschnittes der »Grundlegung«, welche überschrieben ist »von der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie« und welche schwierigen abstrakten Erörterungen zu studieren Kuno Fischer sich vermutlich, grossmütiger gegen sich selbst als gegen seine Leser, erlassen hat. In der That mussten wir den Standpunkt einer Verstandeswelt ausser den Erscheinungen nehmen, um die für die Autonomie des Willens vorauszusetzende Freiheit des Willens denken zu können. Es fehlt uns auch nicht an unanfechtbaren und brauchbaren Begriffen, wie dem des Ich als Subjekt, samt den Ideen der Sittlichkeit, um, wenn wir uns in eine Verstandeswelt hineinversetzen, nicht etwas ganz Leeres zu denken. Aber das hindert doch nicht, dass, wenn Kant VIII. S. 93 sagt: »der Begriff

einer Verstandeswelt ist nur ein Standpunkt, er genau das Richtige sagt.

Wenn nun dies die äusserste Grenze aller praktischen Philosophie ist, so finden wir auch in dieser Begrenzung wieder eine Ähnlichkeit zwischen praktischer und theoretischer Wissenschaft. Wir denken bei dieser letzteren zunächst an den Satz der Kritik der reinen Vernunft II. S. 264 (327), es sei im bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Absicht, dass die Anwendung findenden Begriffe »in concreto congruent« müssen gegeben werden können, wie es z. B. bei dem schon in diesem Kapitel angeführten archimedischen Prinzip über das Verhältnis der Körper zum Wasser der Fall ist. Durch Aufrichtung dieser festen Schranke der Wahrheit ist alle unkritische, theoretische Metaphysik sofort und für immer als blosser Schein von dem Reiche wahrer Wissenschaft ausgeschlossen. Oder können die Weltprinzipien unserer neuesten Philosophen, der Weltwille Schopenhauers, das Unbewusste von Hartmanns »in concreto congruent gegeben werden«? Gewiss nicht. Nicht mehr, ja viel weniger als das Urfeuer des alten Heraklit und das Urwasser des Thales.

Diese Grenze theoretischer Wissenschaft ist freilich nur eine unterste Grenze, nicht eine oberste, wie der Begriff einer Verstandeswelt für die praktische Philosophie ist. Als oberste würden wir vielmehr die mit Beobachtung jener unteren Grenze bei der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntnis durchaus verträgliche und durch Kritik geläuterte Idee »irgend einer obersten Ursache der Welt« mit Kant VIII. S. 99 angeben müssen. Aber darin ist wieder die äusserste Grenze aller praktischen Philosophie mit der untersten der theoretischen Philosophie zu vergleichen, dass sie eine kräftige Abwehr aller praktischen Scheinwissenschaft bildet, die nicht weniger als theoretische grassiert und ohne Kritik schwerlich zu vermeiden ist. Wenn der Begriff einer Verstandeswelt nur ein Standpunkt ist, so ist zwar wohl gestattet, wahre Ideen der Sittlichkeit wie auch den Begriff des Ich als Subjekt, die in der Sinnenwelt nicht Raum finden, um sich festzusetzen und auszubreiten, auf diesen Standpunkt und in eine Verstandeswelt hineinzudenken.

Dies sind einer intelligiblen Welt angemessene Vorstellungen, Fremdlinge dieser Sinnenwelt. Wer aber sich in eine nicht gegebene Welt »hineinschauen, hineinempfinden« wollte, der könnte mit dem gleichen Rechte sich hineinträumen. Dieser Überschreitung der Grenzen gesunder Vernunft aber hat sich die Moralphilosophie sofort nach Sokrates und zu allen Zeiten schuldig gemacht. Antisthenes antwortete auf jemandes Frage, worauf er seinen Sohn studieren lassen solle: wenn er mit den Göttern leben solle, auf einen Philosophen, auf einen Rhetor, wenn mit den Menschen. Und dies Wort erinnert nur erst an das Herumschwärmen der Cyniker in übersinnlichen Welten, wo ihr Weiser, wie wir schon hörten, als ein Ebenbild der Gottheit leben soll. Jeder Tag ist ihm ein Festtag, die Götter sind seine Freunde, mit denen er in Gütergemeinschaft steht. Dass auch Schopenhauer, wenn er in der »Zugabe« zu seiner »Preis-schrift über die Grundlage der Moral« (2. Aufl. S. 271) sein Moralprinzip des Mitleids aus einer Einheit aller Weltwesen auf dem Grunde der Dinge erklärt, die äusserste Grenze aller praktischen Philosophie durch blosse Träumerei und unkritische Phantasien weit überschreitet, braucht nicht erst noch bewiesen zu werden.

Aber nicht nur durch Ausschliessung derartiger unfruchtbarer zeit- und kraftvergeudender Schwärmereien erweist sich die Bestimmung der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie als wohlthätig; die zulässige Einnahme des blossen Standpunktes einer höheren Welt ist zur Sicherung der Ideen reiner Sittlichkeit und ihrer Wirksamkeit in dieser Sinnenwelt unentbehrlich. Denn die Behauptung des Standpunktes einer Verstandeswelt ermöglicht bereits diejenige »Verteidigung« der Sittlichkeit, von der Kant VIII. S. 95 spricht, »d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären.«

Am Schlusse der fünften Unterabteilung fasst Kant VIII. S. 99 noch einmal zusammen, weshalb die Bestimmung der obersten Grenze aller moralischen Nachforschung von grosser Wichtigkeit ist. »Damit, sagt er, die Vernunft nicht einerseits

in der Sinnenwelt auf eine den Sitten schädliche Art nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche (wie bei Antiphon, Helvetius, von Ihering und unzähligen anderen), andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transscendenter Begriffe unter dem Namen der intelligiblen Welt kraftlos ihre Flügel schwinde, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinnsten verliere (wie bei Schopenhauer, den Cynikern, theologischen Moralisten und gleichfalls unzähligen anderen).«

Der Begriff einer Verstandeswelt als ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht, ausser den Erscheinungen einzunehmen, ist zur Beantwortung der Frage, wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, vollkommen ausreichend, sofern nun die Notwendigkeit der einzigen Voraussetzung, unter der der kategorische Imperativ möglich ist, nämlich diejenige der Idee der Freiheit, eingesehen werden kann. »Welches, sagt Kant VIII. S. 97 mit Recht, zum praktischen Gebrauche der Vernunft d. i. zur Überzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend ist.« Aber wie die Voraussetzung dieser Voraussetzung wiederum, nämlich der Standpunkt einer höheren Welt im Unterschiede vom Dasein einer niederen, welche wir vor Augen haben, möglich sei, lasse sich durch keine Vernunft jemals einsehen. In Bezug hierauf kann nichts Anderes geschehen als zu zeigen, dass wir nicht berechtigt sind, die Sinnenwelt als solche bereits für die Sache selbst zu halten. Auf dieser Verwechslung allein aber beruht der Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit in der theoretischen Philosophie, welcher der Spekulation so viel zu schaffen macht, obgleich er »kein wahrer Widerspruch« ist. Weshalb die gemeine Menschenvernunft mit Recht den Subtilitäten und Sophistereien unkritischer Philosophie unerschütterlich (obgleich doch nicht, ohne grossen Schaden durch die fortwährenden und wachsenden Angriffe zu nehmen,) widersteht und »ebenso wenig den Begriff der Natur als den der Freiheit« aufgibt.

»Indessen, sagt Kant VIII. S. 90 schon nach unserer soeben eingeschalteten Anmerkung mit Recht, muss dieser Scheinwider-

spruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden;« und die Leser der Kritik der reinen Vernunft wie der »Grundlegung zur Reform der Philosophie« wissen, dass Kant »diese Pflicht der spekulativen Philosophie« gegen die praktische vollkommen erfüllt hat und so der praktischen Wissenschaft »Ruhe und Sicherheit vor äusseren Angriffen, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten«, verschafft hat.

Nach Beilegung der Streitigkeiten zwischen den Verfechtern der Freiheit und der Naturnotwendigkeit durch die theoretische Philosophie, nach Einnahme des Standpunktes einer höheren Welt, einer Verstandeswelt, durch die praktische Philosophie kann nun Kant in der »Schlussanmerkung« der »Grundlegung« von der letzteren VIII. S. 99 sagen, in Absicht auf die Freiheit komme man zuletzt auf absolute Notwendigkeit, »aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens als eines solchen.« Dass für den Menschen als vernünftiges Wesen Treue im Halten von Versprechungen und, was er sonst als Pflicht erkennen mag, ein Gesetz des Handelns von absoluter Notwendigkeit ist, hat die praktische Philosophie bewiesen. Durch Zurückgehen bis auf den Standpunkt einer höheren Welt als äusserste Grenze aller bloss praktischen Philosophie gelangen wir zwar nicht eigentlich zum Begreifen der praktischen, unbedingten Notwendigkeit des moralischen Imperativs. Denn die zulässige Behauptung des blossen Standpunktes einer höheren Welt kann nicht schon ein Begreifen des darauf Gegründeten genannt werden. »Wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermassen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.« Dies sind die Schlussworte von Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.«

Aber die äusserste Grenze aller bloss praktischen Philosophie ist noch nicht einmal die Grenze der praktischen Philosophie, geschweige der menschlichen Wissenschaft. Bis an das Ende der praktischen Philosophie vorzudringen, ist aber in dieser Abhandlung unsere Pflicht. In dem vorliegenden Kapitel aber haben wir die Gründe der Sittlichkeit, so viel als möglich, zu erleuchten.

Vollkommen befriedigende Aufklärung ist jedoch nicht möglich ohne Zuhilfenahme theoretischer Begriffe und Ideen. Zu deren richtigem Gebrauche zum Zwecke praktischer Philosophie aber giebt zuerst Kants »Kritik der praktischen Vernunft« vom Jahre 1788 sichere Anleitung. Denn wenn der Professor Rosenkranz in der Vorrede zu seiner Ausgabe derselben VIII. S. VI sagt, sie enthalte im Vergleich mit der »Grundlegung« »im Grunde vonseiten der Sache nichts Neues«, so muss er sie, obwohl er sie herausgegeben hat, wohl nicht gelesen haben; wofür auch die wahrhaft schimpflichen Druckfehler sprechen, die nicht weniger arg sind als das in der »Grundlegung« VIII. S. 54 von Rosenkranz mit Seelenruhe gedruckte »Seelenruhe« statt Seelenlehre, wie es heissen muss. Die »Kritik« enthält in Wahrheit, was schon der Titel andeutet, nicht weniger als die Befreiung der reinen praktischen Vernunft aus der Umklammerung durch die theoretische und die rechtmässige Wiedervereinigung der zuvor durch die Kritik nach Gesetz und Recht geschiedenen zu einem gesegneten fruchtbaren Bunde für alle Zeiten.

Zu der »Kritik der praktischen Vernunft« müssen wir daher jetzt übergehen. In der Ausführung des durch diese Kritik Begründeten wie in der Darstellung der »Kritik« selbst werden wir uns aber weit kürzer als bei der »Grundlegung« fassen dürfen, da wir uns auf die bisherigen Erörterungen zurückbeziehen können. Jedoch war dasjenige, was noch kommt, und nicht, was hinter uns liegt, für Kant persönlich und mit Recht das am meisten Anziehende an der praktischen Philosophie. Er schrieb am 18. August 1783, als er daran ging, den ersten Teil seiner Moral, eben die »Grundlegung«, zustande zu bringen, an Moses Mendelssohn in Berlin, diese Arbeit sei mehrerer Popularität fähig als die Kritik der reinen Vernunft. Sie »hat aber, schreibt er XI. S. 16, bei weitem den das Gemüt erweiternden Reiz nicht bei sich, den jene Aussicht, die Grenze und den gesamten Inhalt der ganzen menschlichen Vernunft zu bestimmen, in meinen Augen bei sich führt, vornehmlich auch darum, weil selbst Moral, wenn sie in ihrer Vollendung zur Religion überschreiten will, ohne

eine Vorarbeitung und sichere Bestimmung der ersteren Art unvermeidlicherweise in Einwürfe und Zweifel oder Wahn und Schwärmerei verwickelt wird.«

Hieraus erhellt, was Kant besonders am Herzen lag und was ihm noch über Physik und Moral ging, die er doch wahrlich nicht gering geschätzt hat, so wenig gering geschätzt, dass man ihn nicht ohne Scheinbarkeit für einen blossen Physiker und noch mehr für einen blossen Moralisten hat halten können. Er war aber vor allem, wie jeder Mensch, ein Metaphysiker und zwar, was das Allerseltenste, ja ein geradezu Einziges ist, der die grösste Geisteskraft und die Herrschaft über Wissenschaften, wie Physik und Moral, in den Dienst der Aufgabe stellte, endlich auch die Metaphysik, die Lehre von letzten Gründen der Dinge, zum Range wahrer gemeiner Wissenschaft zu erheben. »Die Metaphysik, sagte er schon 1763 I. S. 88, ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden.« Auch Kant wusste wohl, dass es viele giebt, welche die Weltweisheit z. B. in Vergleichung mit der höheren Mathematik sehr leicht finden. »Allein diese nennen alles Weltweisheit, was in den Büchern steht, welche diesen Titel führen.«

Wie von der Vorarbeit der Kritik der reinen Vernunft für die Vollendung der Moral richtiger Gebrauch zu machen ist, werden wir nun durch die Kritik der praktischen Vernunft lernen.

Es ist zwar bereits an mehreren Stellen auf den grossen Dienst hingewiesen worden, welchen die Kritik der reinen Vernunft der Grundlegung wahrer Sittenlehre leistet. Namentlich durch ihre Unterscheidung der unbekanntenen Dinge selbst von der den Sinnen gegebenen Natur. Sie nimmt der menschlichen Vernunft für ihren praktischen Gebrauch gleichsam einen auf ihr liegenden und sie niederdrückenden Stein vom Haupte, so dass dieselbe sich erheben und mit ihren Ideen der Sittlichkeit sicher und frei ausbreiten kann. Diesen Nutzen aber stiftet die Kritik allein durch ihren zerstörenden Teil. Von der nach Massgabe der Kritik ausgeführten geläuterten theoretischen Metaphysik kann dabei vollständig abgesehen werden. Und selbst jene Ver-

nichtung eines gemeinen Grundirrtums durch die Kritik ist für das Zustandebringen populärer Moralphilosophie, ja auch einer Metaphysik der Sitten nicht durchaus unentbehrlich, weshalb dieselben auch nicht mit Kant zuerst zur Welt gekommen sind.

Nur ist allerdings eine vollständig klare und ruhige Entwicklung derselben, mit einem Wort Moral als Wissenschaft, ohne vorangeschickte Aufhebung des niederdrückenden Grundwahns nicht wohl möglich. Das beweist jeder Blick in jede unkritische Sittenlehre bis auf die allerneueste Zeit, die alle nicht über ein blosses Tappen hinauskommen und selbst, wenn sie besser sind als Lotzes klägliche Gewissensdiktate, Gleichstellung mit Mathematik und Physik selber nicht beanspruchen werden. Nur der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft oder ein echter Jünger der Kritik konnte deshalb der Urheber der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« werden, einer »abgesonderten Wissenschaft«, »reiner Philosophie«, welche Kant allererst der Bezeichnung »Moralphilosophie« würdig hält. VIII. S. 7, Vorrede. Der Ausführung einer verbesserten theoretischen Metaphysik aber bedurfte derselbe für dieses Unternehmen noch nicht. Auch lag dieselbe ja Kant selber noch nicht vor, obwohl sogar »alle Mittel der Vollziehung« derselben in der Kritik bereits, auch nach Kants ausgesprochenem Urteil (III. S. 143), enthalten sind.

Nicht nur war uns bisher nicht eine Anleihe bei der theoretischen Metaphysik, der geläuterten Ideenlehre, für die praktische Wissenschaft nötig; für die eine der Ideen der theoretischen Philosophie haben wir jetzt zuerst Wahrheit gewonnen, Bestätigung in einem Wirklichen: für die theoretische Idee der Freiheit. Der Leser kennt diese Bewährung: es ist die Voraussetzung der Autonomie und durch sie der Sittlichkeit als eines kategorischen Imperativs, das Vermögen, sich selbst in seinen Grundsätzen ein allgemein gültiges Gesetz zu geben, die praktische Freiheit.

Ist aber diese wahr, so ist ja auch insofern »das Vermögen, eine Begebenheit von selbst anzufangen«, wie Kant in der theoretischen Philosophie III. S. 115 (Anmerkung) die Freiheit definierte, eine Wahrheit. Wir sind im Besitze des Vermögens,

uns unabhängig von allen Natureinflüssen ein allgemein gültiges Gesetz des Verhaltens zu geben, so der Kaufmann in dem Grundsatz der Reellität für seinen Geschäftsbetrieb. Die theoretische Spekulation, welche auf die Notwendigkeit letzter Anfänge von Begebenheiten in der Sinnenwelt führte und sogar nach der Kritik, obgleich nicht vor der Kritik, dieselben mit Sicherheit als möglich behaupten durfte, ist in diesem Punkte bewahrt, und damit also ist die Natur über die Sinnenwelt hinaus durch Philosophie erweitert.

Eigengesetzgebung bildete nun nur die Voraussetzung der Sittlichkeit als eines kategorischen Imperativs, dieser aber steht in der Mitte zwischen eigenem, notwendigem Wollen und dem blossen Sollen, der uns zunächst zugewandten Seite der Idee der Sittlichkeit. An die Erkenntnis der Pflicht der Ehrlichkeit aber grenzt beim Kaufmann die Unendlichkeit äusserer, reeller Handlungen. Im Leben soll die Pflicht der Reellität Wirklichkeit und nicht nur in äusseren Handlungen, sondern in der innersten Gesinnung des Kaufmanns Wirklichkeit, das Sollen innerstes Wollen werden. Da erhebt sich die Frage: kann er, was er soll? Der Sinn dieser Frage ist nicht: kann der Kaufmann immer genau das richtige Masz wirklich geben oder, sagen wir, treffen? Denn diese Frage gehört vor das Forum theoretischer Wissenschaft, irgend einer Naturwissenschaft. Es wird vielmehr gefragt: kann er das richtige Masz, welches zu geben er als seine Pflicht, als das Gebot eigenen, reinen Willens erkennt, immer wirklich geben wollen?

Die Wahrheit des kategorischen Imperativs der Ehrlichkeit beweist die Wirklichkeit des Vermögens, eine Begebenheit von selbst anzufangen, als unabhängiger Selbstgesetzgebung. Beweist er die Wirklichkeit des Vermögens, Begebenheiten von selbst anzufangen, in jeder Hinsicht, von der Gesetzgebung bis zur Gesetzeserfüllung?

Bevor diese Frage genügend beantwortet ist, kann die Lehre von der menschlichen Freiheit nicht als vollendet angesehen werden. Müsste dieselbe bejaht werden, so würde damit die durch die Kritik der reinen Vernunft als möglich erwiesene transscendentale Freiheit, d. i. das Vermögen, Begebenheiten

von selbst anzufangen, feststehen, die Freiheit »in absoluter Bedeutung genommen«, von der Kant in der vermutlich wie andere Vorreden nach Vollendung der Schrift abgefassten Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft VIII. S. 105 (1) in der That sagt, sie stehe »nunmehr fest«. Aber darf die Frage bejaht werden? Der Leser sieht, dass auf die rein theoretische Erörterung der Idee der Freiheit in der »Kritik der reinen Vernunft«, auf die rein praktische Freiheitslehre der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« nun noch eine abschliessende praktisch-theoretische Behandlung derselben Idee folgen muss. Oder müssen wir sagen: eine theoretisch-praktische Lehre von der Freiheit, nicht eine praktisch-theoretische? Nein, werden wir sogleich sehen. Der in dieser entgegengesetzten Stellung der Worte »theoretisch« und »praktisch« ausgedrückte Unterschied bezeichnet aber die ganze Verschiedenheit der durch Kritik geläuterten Philosophie von der unkritischen Philosophie vor und nach Kant.

Es ist eine Verschiedenheit, wie sie grösser gar nicht gedacht werden kann; auch nicht eine folgenreichere. Die theoretisch-praktische Lehre von der Freiheit ist diejenige, welche unter dem von der Kritik der reinen Vernunft aufgehobenen Grundwahn, dass die gegebene Sinnenwelt als solche bereits die Sache selbst sei, als Voraussetzung steht und unter dieser Voraussetzung unvermeidlich ist. Von dieser natürlichen Annahme in betreff der Freiheit musste auch Kant in der »Analytik« der Kritik der praktischen Vernunft ausgehen, um allererst durch Prüfung und Sonderung d. h. eben durch Kritik die Wahrheit aus dem Irrtum herauszulösen. Deshalb stehen diese Erörterungen in der »Kritik der praktischen Vernunft« und nicht schon in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«.

Wie nun? Ist die Bejahung der Frage, ob die Wahrheit des kategorischen Imperativs der Ehrlichkeit oder Treue die Wirklichkeit des Vermögens, Begebenheiten von selbst anzufangen, in jeder Hinsicht, nicht nur als Gesetzgebung, sondern auch als Vermögen der Gesetzeserfüllung beweise, nicht schon gegeben? Der Kaufmann, der vollkommene Reellität in seinem Geschäftsbetriebe als kategorischen Imperativ erkennt und an-

erkennt, giebt sich in dem Grundsatz der Ehrlichkeit nicht nur ein Gesetz, sondern erkennt auch dieses eigene Gesetz als eine Notwendigkeit für all' sein Verhalten an, als ein Gebot, dem er ohne Ausnahme Folge zu leisten hat, als ein Sollen, welchem sein Wollen gleich zu machen ist, als seine Pflicht. »Pflicht, so lautete die erste zusammenfassende Bestimmung der Idee reiner Sittlichkeit in der »Grundlegung«, ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.« Die zu allen Zeiten vorherrschende, natürliche, nur in der immer, selbst im Altertum, vorwiegend theoretischen unkritischen Philosophie verdunkelte und in der Philosophie mit Nachdruck zuerst durch Kants Kritik zur Geltung gebrachte Wahrheit der Sittlichkeit als eines Gebotenen, als eines Sollens kann nun gar nicht ohne die gleichzeitige Behauptung, dass ich könne, was ich soll, gedacht werden.

In der That, man denke sich, dass zu dem Kaufmann, der sich den Grundsatz der Reellität für seinen Geschäftsbetrieb auferlegt hat und dieser Notwendigkeit in seinem Verhalten zur Wirklichkeit verhilft, ein Philosoph in den Laden trete und ihm sage: das ist ganz gut und edel von Dir, lieber Freund; aber leider kannst Du, wie Du nun einmal bist, nicht immer ehrlich verfahren wollen, Du musst natürlich dann und wann ein bisschen betrügen wollen. Wohlverstanden, es handelt sich hier nicht um die Vollkommenheit von äusseren Handlungen d. h. von Begebenheiten in der Sinnenwelt; da mag trotz aller Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit immer einmal vorkommen, dass ein Käufer nicht vollkommen sein Recht, was er verlangen kann, bekommt. Welcher Kaufmann aber würde jenem weisen Mann mit seinen Bedenklichkeiten nicht ins Gesicht lachen, wenn er ihm nicht empört die Thür weist? Für so absurd müssen wir den Gedanken halten, nicht zu können, was wir jedesmal sollen. Man stelle sich noch vor, wenn man an dem angeführten Beispiel noch nicht genug hat, dass derselbe Philosoph jemandem sage, er könne sein Versprechen nicht immer halten wollen. Dass er es, und wenn er alles daran setzt und wenn er sein Leben darum in Gefahr giebt, nicht immer wirklich erfüllen kann, ist ja freilich ebenso gewiss, aber ist eine gänzlich andere

Frage. Der Begriff, dass ich wahrhaft wollen kann, was ich soll, liegt in der Erkenntnis einer Handlung als Pflicht und Sollen selbst und ist deshalb gar nicht davon zu trennen.

Wie es damit steht, wollen wir noch etwas weiter an einem Beispiel ausführen. Wer ein Versprechen gegeben hat, mit einem Freund am Abend vor dem Thore zu einem Spaziergang zusammen zu treffen, wird das Versprechen als ein Gebot der Sittlichkeit, wenn sittliche Wahrheiten etwas bei ihm gelten, halten, auch wenn er darüber die ihm gerade beim Aufbruch aus seiner Wohnung unerwartet sich darbietenden, sofort zu geniessenden Vergnügungen, z. Bsp. den von ihm längst gewünschten, aber bisher unmöglichen Besuch eines Theaters, aufgeben muss. Er wird sich jedoch keinen Augenblick besinnen, den Freund im Stich zu lassen, wenn gerade, da er fortgehen will, einem Angehörigen oder auch einem Fremden vor seinen Augen ein Unfall zustösst, durch den derselbe sich schwer verletzt, und wenn er nun zu einem entfernten Arzte eilen muss. Denn hier muss er als das kategorische Gebot der Sittlichkeit erkennen, Hilfe zu schaffen auch unter Instichlassung des Freundes. Obwohl er den Bruch des Versprechens bedauern wird, so ist doch nicht möglich, dass er sich Vorwürfe wegen seines Verhaltens mache. Also hat Kant Recht mit dem Satze VIII. S. 150 (44): »dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit.« Aber auch, wie die Versäumnis des weit mehr lockenden Theaters in unserem Beispiel bereits zeigen kann, mit den sich daran anschliessenden Worten: »der empirisch-bedingten Vorschrift der Glückseligkeit nur selten und bei weitem nicht, auch nur in Ansehung einer einzigen Absicht, für jedermann möglich.«

Der kategorische Imperativ also beweist die Freiheit nicht nur als Gesetzgebung als eine Wahrheit, sondern auch die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung zu jeder Zeit und also das Vermögen, Begebenheiten von selbst anzufangen, in jeder Hinsicht als eine Wahrheit. Ganz wie Kant in der Vorrede zur Kritik VIII. S. 105 (1) sagt: Wenn die Vernunft als reine Vernunft wirklich praktisch ist, wie in möglichen reinen Grundsätzen

rechten Verhaltens in allen Lagen des Lebens vorliegt, »so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich.«

Aus dem Vorhergehenden erhellt bereits, dass die wahre letzte Lehre von der Freiheit eine praktisch-theoretische sein muss. Dies ging ja auch schon daraus hervor, dass der Kaufmann, um zum Grundsatz der Ehrlichkeit aus Pflicht zu gelangen, über alle Erwägungen von Vorteil, gutem Namen u. s. w., kurz über die ganze Theorie der Glückseligkeit des bloss klugen Kaufmanns hinausgehen, diese weit unter sich lassen musste. Aber die möglichen Vernünfteleien gegen die praktische Freiheit, die nun allererst in ganzem Umfange vorgestellt ist, sind doch nicht gering zu schätzen, und es ist deshalb noch zu fragen, ob die Behauptung, dass es in jedes Gewalt zu aller Zeit sei, dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, auch vor bloss theoretischer Wissenschaft von der Natur der Dinge zu rechtfertigen ist. Mit dieser Erwägung beendet Kant die »Analytik« in der »Kritik der praktischen Vernunft« VIII. S. 224—235 (114—125). Er ersucht schon in der Vorrede S. 111 (6) den Leser, das, was zum Schlusse der Analytik über den Begriff der Freiheit gesagt werde, »nicht mit flüchtigem Auge zu übersehen.« Hat man wohl diese Bitte Kants erfüllt?

Was diejenigen, welche allein Erfahrung und das durch den sinnlichen Verstand Gegebene gelten lassen wollen, denn dies sind die Vernünftler gegen die Möglichkeit der Freiheit, die Empiristen, zuerst einwenden können, ist Folgendes. Das Bewusstsein des Menschen ist ein Mittelzustand zwischen gänzlichem Unbewusstsein und einem klarsten höchsten Bewusstsein, das wir uns denken mögen. Bei einem sinnlos betrunkenen Menschen und ebenso bei einem Wahnsinnigen ist nun nicht davon zu reden, dass sie das Rechte thun und das Unrechte unterlassen zu wollen vermögen. Wie könne man dasselbe von den Nüchternen und geistig Gesunden, die vielleicht nur etwas weniger trunken und wahnsinnig seien, mit Sicherheit behaupten? Dies nun ist kein Einwand von Erheblichkeit. Die bis zur

Sinnlosigkeit Betrunkenen und Tollhäsler sind als ihrer Vernunft nicht Mächtige den Empiristen preis zu geben. Dass einer bei Sinnen sei, ist die Bedingung der Erkenntnis desjenigen, was zu thun und zu lassen ist, der Pflicht und des Vermögens der Pflichterfüllung, und dieser Zustand, der zwar selber unendliche Grade der Klarheit haben mag, ist bestimmt von Sinnlosigkeit und Wahnsinn unterschieden. Dafür, dass einer sich das Vermögen der Pflichterfüllung und infolgedessen die Versäumnis derselben als Schuld beilege, erklärt deshalb Kant in Übereinstimmung mit der gemeinen Vernunft VIII. S. 229 (119) für ausreichend, »wenn er sich bewusst ist, dass er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, bei Sinnen d. i. im Gebrauche seiner Freiheit war.«

Von mehr Gewicht als dieser Einwurf wäre die unleugbar vorhandene grosse Verschiedenheit der Menschen von Jugend auf in Bezug auf Neigungen, Naturgaben aller Art, auch Temperamentseigenschaften wie Kaltblütigkeit, natürlichen Mut u. s. w., wenn nicht Sittlichkeit und das Äussere von Handlungen als solches ganz verschiedene Dinge wären. Es kommt bei der Sittlichkeit ja einzig und allein auf das Werk des Willens an, das unter den verschiedensten Umständen, bei Unterstützung und ohne Unterstützung durch die Natur, bei gänzlicher Erfolglosigkeit der Bemühungen und bei dem grössten und leichtesten Erfolg dasselbe sein kann. Nicht die äusseren Manipulationen selbst nicht eines Krämers, obwohl die grösstmögliche Bemühung desselben zu einer auch äusserlich genau reellen Bedienung seiner Kunden, gehören zu demjenigen an seinen Handlungen, »was nur immer das moralische Gesetz angehen kann«, um Kants Worte VIII. S. 230 (120) zur Bezeichnung dieser Beschränkung zu gebrauchen. Von allem bloss Natürlichen, von Neigungen und Antrieben der Natur sagt Kant schon in der »Grundlegung« VIII. S. 93 mit Recht, dass der Mensch dieselben nicht verantwortete und seinem eigentlichen Selbst d. i. seinem Willen nicht zuschreibe, wohl aber die Nachsicht, die er gegen diese Neigungen tragen möchte, »wenn er ihnen, zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluss auf seine Maximen einräumte.«

Aber nicht nur, dass die Naturausstattung des Menschen für gute Handlungen ausserordentlich verschieden ist und oft so, dass, wenn es auf äussere Handlungen in der Sittlichkeit ankäme, manche mit der unbekanntenen Ursache der Natur wegen ihrer Ausrüstung zu grollen Grund hätten. Es giebt Fälle, auf welche Kant, der unparteiischste Philosoph, den die Erde gesehen hat, der einzige wahrhaft Unparteiische, VIII. S. 231 (120 f.) hinweist und welche in der That geeignet scheinen, die Behauptung, dass wir zu jeder Zeit können, was wir sollen, gänzlich über den Haufen zu werfen. Es sind die Fälle, »wo Menschen von Kindheit auf selbst unter einer Erziehung, die mit der ihrigen zugleich andern erspriesslich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen und so bis in ihre Mannesjahre zu zeigen fortfahren, dass man sie für geborene Bösewichter und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbesserlich hält.« Gleichwohl aber richte man sie, fährt Kant fort, wegen ihres Thuns und Lassens ebenso, verweise ihnen ihre Verbrechen ebenso als Schuld, ja sie, die Kinder, fänden diese Verweise so ganz gegründet, als ob sie ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüts ebenso verantwortlich blieben als jeder andere Mensch. Wir müssen also wohl, da wir sonst mit Gewissenhaftigkeit nicht so verfahren könnten, voraussetzen, dass in den vorsätzlich verübten Handlungen sich ein Vermögen, Begebenheiten von selbst anzufangen, ausdrücke und zwar in gleichförmiger Weise von früher Jugend an, dass diese Gleichförmigkeit aber und der so sich ergebende gleichartige Naturzusammenhang doch nicht die gegenwärtige böse Handlung und nicht die arge Beschaffenheit des Willens notwendig machen. Die Verbrechen vielmehr, die neuesten wie die älteren, seien nur Folge »der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze« und ganz und gar nicht Grund.

Kant aber sagt mit Recht, dass diese Beurteilungen, »die dem ersten Anscheine nach aller Billigkeit ganz zu widerstreiten scheinen«, gerechtfertigt und also als »mit aller Gewissenhaftigkeit gefällt« anzusehen sind, indem er dieselben als ein Beispiel, aber nicht als einen Beweis, für die Wahrheit desjenigen be-

nutzt, was er nicht aus diesem Grunde über das Vermögen, Begebenheiten von selbst anzufangen, lehrt.

Zwar für den Menschen als ein Glied dieser Sinnenwelt geht immer etwas vorher, so für die Kinder, von denen wir eben sprachen, ihre arge Vergangenheit und alle die böartigen Neigungen und Antriebe ihrer Natur; für den Menschen als vernünftiges Wesen aber geht nie etwas vorher, was er auch in der Vergangenheit verbrochen haben mag. Für diese übersinnliche oder intelligible Existenz des Menschen nun, für welche »selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz als Sinnenwesen niemals als Bestimmungsgrund« seines Vermögens, Begebenheiten anzufangen, anzusehen ist, hat die Kritik der reinen Vernunft durch ihre Unterscheidung der Dinge an sich von den Erscheinungen Raum geschaffen. Wir haben bereits längst selbst einen theoretischen Begriff kennen gelernt, durch welchen wir den Menschen auf dem Standpunkt einer anderen Welt im Verhältnis zu der Sinnenwelt und zu seiner eigenen Natur und zu deren Vermögen, Handlungen in der Sinnenwelt anzufangen, denken. Es ist der Begriff des Ich als Subjekt. Wenn nun ich z. Bsp. als Kassierer mich in grossen Verlegenheiten an einer mir anvertrauten Kasse vergriffen habe, so mag ich mir mein Vergehen vollständig erklären können und gleichsam mit Augen sehen, wie ich ganz allmählich dadurch, dass ich mich habe gehen lassen, durch lustiges Leben, Schuldenmachen u. s. w. vom rechten Wege abgekommen bin, so kann ich trotzdem, da ich auch über der Sinnenwelt und nicht nur in ihr stehe und zu jeder bewussten Handlung ein Annehmen des sich als annehmlich Vorstellenden durch mich selbst und meinen Willen gehört, »mit Recht sagen, dass ich sie hätte unterlassen können.« Denn der letzte Griff in die Kasse nicht weniger als das Anhäufenlassen der Schulden, das leichtfertig lustige Leben, das dieses Schuldenmachen veranlasst und mittelbar jenes letzte Verbrechen bestimmt, ebenso sehr als die Untreue selbst gehören zu einer natürlich zusammenhängenden Darstellung eines Charakters, der auf mein über allen Erscheinungen stehendes Selbst und dessen Willen zurückgeht. Deswegen rechne ich mir nicht nur die erste unscheinbare Vernachlässigung der Achtsam-

keit auf mich selbst, welche ganz allmählich lawinenartig wuchs, bis sie mich und mein Glück unter sich begrub, sondern ganz ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, dies daraus doch natürlich abzuleitende letzte Vergehen zu.

Es ist dasselbe, was Kant VIII. S. 229 (118) in den Worten ausspricht: denn die gesetzwidrige Handlung »mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den (das vernünftige Wesen) sich selbst verschafft und nach welchem es sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet«. Von dieser zuletzt und zuhöchst alle Handlungen des Menschen in der Sinnenwelt, bei deren Vollziehung er bei Sinnen d. i. bei sich oder im Gebrauche seiner Freiheit ist, bestimmenden intelligiblen Existenz haben wir nun nur, wie Kant VIII. S. 230 (120) sagt, »den Vernunftbegriff.« Wir entbehren durchaus eines anderen Blicks, nämlich einer intellektuellen Anschauung von dem Menschen dieser Sinnenwelt, von uns selbst, durch welche wir »diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts als Dinges an sich selbst« abhängig erkennen würden. Alles was an den Handlungen bloss äusserlich, natürlich und durch blosse Kräfte der Natur, der menschlichen und nichtmenschlichen Natur, gewirkt ist, gehört nicht zu dem von Spontaneität des Subjekts Abhängigen.

Statt dass uns nun jener Blick verliehen wäre, sehen wir nur das endliche Verbrechen unseres Kassierers in ursachlichem Zusammenhange mit seinem Schuldenmachen, dieses mit seinem leichtfertigen Leben in Saus und Braus u. s. w. stehen und können vielleicht gar meinen, hier diejenige tiefe Einsicht zu besitzen, die uns doch in Bezug auf Denkungsart von Menschen immer abgeht, deren vollkommener Besitz aber allerdings dasjenige ermöglichen würde, was Kant VIII. S. 230 (120) ihr einräumt. Man würde eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit »so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen« können, aber dennoch, darf Kant, im Hinblick auf die intelligible Existenz des Menschen ungeachtet seines sinn-

lichen Daseins, allen Vernünftleien der Empiristen zum Trotz den Satz schliessen, »dabei behaupten, dass der Mensch frei sei.« So führt grössere Gründlichkeit des Nachdenkens von Fällen der Erfahrung aus, die alle Freiheit über den Haufen zu werfen scheinen, allererst zu einer vollkommenen Vereinigung von Freiheit und Naturnotwendigkeit in Bezug auf dieselbe Handlung z. B. eines Kassenverbrechens dadurch, dass sie uns zu der letzten Ursache der Handlungen des Menschen als eines vernünftigen Wesens zurückzugehen antreibt.

Diese Auflösung der Schwierigkeiten, welche die Erfahrung den Verfechtern der Möglichkeit, zu jeder Zeit seine Pflicht zu erfüllen, bereitet, durch welche Auflösung wir gegen das Blendwerk der Vernünftler verwahrt werden und der »Empirismus in der ganzen Blösse seiner Seichtigkeit« an den Pranger gestellt wird, ist nun nicht mit dem »elenden Behelf« zu vergleichen, von dem Kant VIII. S. 226 (116) spricht und sagt, dass sich noch immer einige damit hinhalten lassen. Er könnte noch heute dasselbe sagen. Man meint nämlich genug gethan zu haben, wenn man darauf hinweist, dass unser verbrecherischer Kassierer ja nicht von aussen zu der That genötigt wird, sondern wesentlich unter dem Drange seiner eigenen Natur und ihrer Neigungen handelt. Ein Mensch von anderer Natur, er braucht nur furchtsamer und weniger zugreifend zu sein, kommt deshalb selbst unter gleichen äusseren Verhältnissen nicht zu dem gleichen Verbrechen. Aber wenn auch der Mensch nicht nur, was ja richtig ist, wie ein Stein geworfen wird und liegen bleibt, wohin er fällt, bis er von einem anderen weiter geworfen wird, so ist er doch unter Einwirkung seiner eigenen Natur, seiner Gewohnheiten und seiner Vorstellungen von der Vergangenheit, wenn man sich jene Einwirkung als zu bestimmtem Verhalten zwingend denkt, nicht wesentlich anders daran als ein Stein. Und mit Recht sagt Kant VIII. S. 228 (117 f.): »Wenn die Freiheit unseres Willens keine andere (als diese psychologisch und komparativ zu nennende), nicht transscendentale d. i. absolute zugleich wäre (welche den Menschen nicht nur von äusseren Beweggründen, sondern von seiner eigenen Natur unabhängig macht), »so würde sie im Grunde nichts besser als

die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.« Da würde in der That das schwere Problem der Möglichkeit der Freiheit des Willens zugleich mit der Naturnotwendigkeit der Handlungen »mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst« sein, »an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte.« VIII. S. 226 (116).

Diese Auflösung durch eine kleine Wortklauberei lässt eben so wenig als der Empirismus und Fatalismus Möglichkeit einer Zurechnung der Handlungen nach dem moralischen Gesetz übrig. Die letztere besteht zu Rechte nur mit Freiheit in der »eigentlichen« d. h. absoluten Bedeutung.

Der Leser wird nicht meinen, dass, wenn man mit Kant der Stellung der menschlichen Naturerkenntnis zu der Natur der Dinge vollkommen entsprechend annimmt, das bewusste Thun und Lassen des Menschen als eines vernünftigen Wesens hänge zu oberst von ihm selber, seiner Vernunft und seinem Willen ab, damit völlig neue Schritte innerhalb der Natur als unmöglich hingestellt seien. Im Gegenteil, Kant behauptet ja in Übereinstimmung mit der gemeinen Vernunft die Freiheit des Kassiersers, trotz seines vergangenen Lebens die ihm anvertraute Kasse unberührt zu lassen, und rechtfertigt nur noch dieses Urteil Vernünftlern, der Seichtigkeit der Empiristen gegenüber durch eine wahre, tiefsinnige, wenn auch nicht leicht fassliche Theorie. (Es kann ja nicht alles so leicht sein, dass man es zwischen Schlafen und Wachen nachmittags auf dem Sopha noch genügend versteht.) Was sollen wir nun hiernach dazu sagen, dass Lotze, selbst ein kleiner Wortklauber, in seinen »Grundzügen der praktischen Philosophie« 1. Aufl. S. 18 von Kants intelligibler Freiheit sagt: »eine solche Freiheit wäre völlig interesselos für uns; diejenige, die wir suchen, müsste notwendig in der Möglichkeit eines völlig neuen Schrittes eben innerhalb dieses zeitlichen Lebens bestehen.« Mit wie »flüchtigem Auge« muss Lotze, Kants Bitte zuwider, den Schluss der »Analytik der reinen praktischen Vernunft« »übersehen« haben! Er hat vermutlich ganz darüber hingesehen. Wie viel gemein-

nütziger wäre es doch gewesen, wenn Lotze Kants wahre Metaphysik ernsthaft studiert hätte, statt der Welt wieder eine eigene kleine, ganz kleine Metaphysik von der altbekannten, gemeinen Sorte, nicht wahr und nicht nützlich, zu bescheeren!

Die von der Wahrheit der Pflicht der Ehrlichkeit, Treue u. s. w. unzertrennliche Behauptung des Vermögens der Pflichterfüllung ist jetzt auch theoretisch durch Hinweis auf den Stand des Menschen in der Schöpfung vollkommen gerechtfertigt. Wenn Kants Satz in der Kritik der reinen Vernunft II. S. 390 (493) richtig ist, dass »uns wirklich nichts gegeben ist als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen«, und er ist unzweifelhaft gewiss, so ist die Lehre von der Freiheit als eine praktisch-theoretische Doktrin statt einer theoretisch-praktischen unerschütterlich gesichert. Denn die Behauptung theoretisch-praktischer Lehre von der Freiheit beruht auf dem entgegengesetzten Wahn, dass die sinnenbedingten Naturgegenstände als solche bereits die Dinge selbst seien.

Die Anmaszung des Empirismus ist nun durch Kritik von der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche abgewehrt; sie kann auch allein durch Kritik dauernd von ihr abgewehrt werden. Gründlichere Philosophie hat dasjenige, was zu einer Fessel der Sittlichkeit werden sollte, in einen eisernen Reifen umgewandelt, welcher das Gefährdete, die praktische Freiheit, erst recht fest und sicher macht. Die Moral mit ihrer bestimmten und deutlichen Anweisung zu allem, was recht und gut ist, welche der Fatalist aus ihrem ohne Titel besessenen, vermeinten Eigentum durch seine Vernünfteleien leicht vertreiben zu können wähnte, gleicht nun nach der gänzlichen Abfertigung des Empirismus einem der grossen, schönen Leonberger Hunde, welcher ruhig in der Sonne daliegt und seine Tatzen ausbreitet, ein Hüter gemeiner Sicherheit und Wohlfahrt.

Der Lehre von der praktischen Freiheit aber, welche zuletzt in einer praktisch-theoretischen Disciplin zum Abschluss kam, ging die Läuterung einer bloss theoretischen Idee von Freiheit in Verbindung mit Naturnotwendigkeit in der Kritik der reinen Vernunft voran. Hier wurde Freiheit als das Vermögen, Be-

gebenheiten von selbst anzufangen, als ein möglicher, aber zunächst leerer und für rein theoretische Wissenschaft ziemlich wertloser Begriff dargethan. Erst die Wahrheit der Pflicht der Reellität, der Wohlthätigkeit, der Selbstvervollkommnung u. s. w. liess uns den Begriff, der »dort nur problematisch vorgestellt werden« konnte, in seiner »realen Darstellung einsehen« d. h. als eine Wahrheit und nicht nur als eine subjektive Notwendigkeit und objektive Möglichkeit. Denn, wie Kant VIII. S. 106 Anmerkung (2) sagt, »wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist, ob diese gleich sich nicht widerspricht, anzunehmen.«

Das Problem der Freiheit ist also nicht ohne einen Umschweif für sich aufzulösen, und der Begriff eines Vermögens, Begebenheiten von selbst anzufangen, ist nicht etwa als Einsicht zum praktischen Gebrauch aufzubewahren, welche der bloss theoretische Philosoph der Welt aus seiner Apotheke darzureichen hätte. Dies wäre, nach Kants Worten VIII. S. 107 (3) »allerdings befriedigender für unsere spekulative Vernunft; allein es ist einmal mit unserem Vermögen der Spekulation nicht so gut bestellt.« Die Philosophie kommt nicht zur Vollendung, ohne praktisch zu werden.

Aber wenn so die Erkenntnis von Pflichten mit dem von ihr unzertrennlichen Gedanken, zu können, was wir sollen, allererst dem Begriff natürlicher Freiheit Inhalt giebt und ihn zur Wirklichkeit macht, so ist doch nicht weniger wahr und auch von Kant öfter hervorgehoben, dass, wenn nicht das Vermögen, Begebenheiten von selbst anzufangen, wenigstens als eine Möglichkeit für die Natur der Dinge dargethan wäre, alle Erkenntnis von Pflichten uns den Begriff der Freiheit nicht verschaffen könnte. Am deutlichsten und einfachsten hat Kant dies bereits in der »Grundlegung« VIII. S. 90 f. ausgesprochen: »Wenn sogar der Gedanke von der Freiheit sich selbst oder der Natur, die ebenso notwendig ist, widerspricht, so müsste sie gegen die Naturnotwendigkeit durchaus aufgegeben werden.« In der unkritischen Philosophie aber giebt es, ja kann es, wie die Kritik der reinen Vernunft lehrt, in Bezug auf Freiheit keinen halt-

baren Begriff geben, sondern nichts als Widersprüche. Den praktischen Gebrauch eines theoretisch nichtigen Begriffs aber nennt Kant VIII. S. 174 (68) mit Recht ganz ungereimt. Die objektive Möglichkeit der subjektiv notwendigen Idee eines Vermögens, Begebenheiten von selbst anzufangen, beweist aber die Kritik der reinen Vernunft, deren Verdienst also nicht gering ist.

Das Verhältniß des Naturbegriffs der Freiheit zu dem praktischen Begriff und zugleich dasjenige des Ergebnisses der Kritik der reinen Vernunft in Bezug auf diesen Begriff zu dem der Kritik der praktischen Vernunft giebt eine Anmerkung zur Vorrede dieser Ictzteren VIII. S. 106 (2) scharf und bestimmt an: Die Freiheit sei die *ratio essendi* (also der Seinsgrund) des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* (also der Erkenntnisgrund) der Freiheit. Und ist nicht dies in der That genau das wirkliche Verhältniß, welches sich jedem bestätigt? Daraus, dass ich, um noch einmal an ein in diesem Kapitel erörtertes Beispiel zu erinnern, ein gegebenes Versprechen zu halten als Pflicht erkenne, ersehe ich, dass ich ein freies Wesen bin, welches durch kein noch so lockendes Vergnügen gezwungen werden muss, dasjenige, was recht ist, zu unterlassen. Ich bethätige meine Freiheit dadurch, dass ich, obwohl nun, da ich in der Lage bin, das Theater besuchen zu können, ungern, vor das Thor zu dem verabredeten Zusammenreffen für einen Spaziergang gehe und nicht ins Theater. Gäbe es aber kein Vermögen, Begebenheiten von selbst anzufangen, so würde ich nicht das Halten des gegebenen Versprechens als Pflicht, als ein Sollen erkennen können. Denn ich würde nichts Anderes thun können, als wozu Neigungen und Antriebe der Natur führen, und wozu die führen, kann ich vor dem Geschehen dessen, was sie verursachen, nicht wissen. Eine Handlung als Pflicht zu erkennen müssen wir also ohne die Wahrheit der Naturidee der Freiheit für eine Absurdität halten, für etwas, was nicht aufkommen und, wenn aufgekommen, sich nicht halten könnte. Wie wichtig ist also die Sicherung der Naturidee durch ihre Läuterung in der Kritik der reinen Vernunft! Kritik erst macht Freiheit zu einer sicheren Wahrheit für die Menschheit. »Wäre aber keine Freiheit, so würde das mora-

lische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.« VIII. S. 106 (2) Anmerkung.

Aber obgleich nun der Begriff der Freiheit durch die rein theoretische Lehre von derselben wohl vorbereitet, durch die rein praktische Lehre wohl begründet, durch die praktisch-theoretische Lehre in jeder Hinsicht gerechtfertigt und gesichert ist, so bleibt doch wahr, was Kant schon in der »Grundlegung« VIII. S. 90 sagt, dass die Vernunft in spekulativer (theoretischer) Absicht den Weg der Naturnotwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer findet. Man denke nur an unser Beispiel von dem Kassierer und dem Verhältnis seines Verbrechens zu seinem vergangenen Leben! Man vergleiche damit die nicht weniger wahre Unabhängigkeit des Mannes bei dieser Handlung von allem Vergangenen! Wie schwierig, wie dunkel ist diese letztere Wahrheit für den menschlichen Verstand! Aber darum ist nicht weniger wahr, was Kant hinzufügt, dass in praktischer Absicht der Fusssteig der Freiheit der einzige ist, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft beim Thun und Lassen Gebrauch zu machen.

Wir haben soeben auf die Lehre von der Freiheit in ihrer natürlichen Auswickelung im System der Philosophie von der theoretischen bis zur Höhe der praktischen zurückgebliekt. Anders war der Gang in diesem Kapitel. Hier gingen wir von der Idee der Autonomie aus und zu der dieser anhängenden Idee praktischer Freiheit über, um allererst mit dem Begriff transscendentaler d. i. absoluter Freiheit zu enden. Mit diesem haben wir nun die letzten Gründe der Natur erreicht, und es ist also die Aufgabe dieses Kapitels aufgelöst: Sicherung der Sittenlehre durch Begründung derselben auf die Natur der Dinge.

Ja, es ist nun nicht allein die Idee der Freiheit durch Zurückführung praktischer Freiheit auf ein Vermögen der Natur, Begebenheiten von selbst anzufangen, zu einer sicheren Wahrheit geworden. Freiheit ist ja eine blosse Beschaffenheit eines Wesens; dieses Vermögen gewinnt Halt erst an der intelligiblen Existenz des Menschen selbst als dem Subjekt jenes Vermögens d. h. an der geistigen Natur des Menschen, der Seele, gerade

so wie praktische Freiheit erst durch den Naturbegriff transscendentaler, absoluter Freiheit Haltung bekam. Wie aber die Kritik der reinen Vernunft das Vermögen, Begebenheiten von selbst anzufangen, als eine blosse, objektive Möglichkeit trotz aller subjektiven Notwendigkeit stehen lassen musste, nicht anders erging es ihr bereits vorher mit der Idee der geistigen Natur des Menschen. Und wie die Erkenntnis von Pflichten zuerst den problematischen Begriff der Freiheit realisiert, so kommt der problematische Begriff der Seele des Menschen, des Subjekts jenes Vermögens, erst durch Realisirung dieses Vermögens zur Verwirklichung.

Es ist genau so, wie Kant in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft VIII. S. 106 (1 f.) sagt: »Der Begriff der Freiheit, soferne dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus. Alle anderen Begriffe, welche als blosse Ideen in dieser (theoretischen Philosophie) ohne Haltung bleiben, schliessen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, dass Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durch das moralische Gesetz.« Ob nicht die Leser der Bearbeitung der Kritik der reinen Vernunft durch den Verfasser dieser Abhandlung in der »Grundlegung zur Reform der Philosophie«, welche am Schlusse derselben wie auch der Verfasser selbst noch nicht völlig befriedigt waren, nun anfangen, zufriedengestellt zu werden? Es ist ja in der That jetzt erst, wie auch Kant sagt, der Schlussstein von dem Gebäude auch der theoretischen Philosophie, die erst durch praktische Wissenschaft vollendet werden kann, eingefügt.

Aber obgleich schon die Vollendung der theoretischen Philosophie in Sicht ist, ist noch nicht einmal der Gipfel der praktischen Philosophie erreicht. Denn dieses ist nicht schon Sittenlehre, deren Begründung jetzt abgeschlossen ist, sondern erst eine Wissenschaft von dem Begriffe des höchsten Gutes, auf dessen Bestimmung die Alten, z. Bsp. die Cyniker, aber in der That

alle alten Schulen, die Epikuräer nicht weniger als die Stoiker, gänzlich ihre moralische Untersuchung setzten. Sehr mit Unrecht, wie Kant VIII. S. 185 (78) mit Recht darüber urteilt. Aber ebenso richtig setzt sich Kant schon auf derselben Seite zu den Neueren, selbst, wie schon früher angeführt wurde, zu seinen eigenen Auslegern, in Gegensatz, »bei denen die Frage über das höchste Gut ausser Gebrauch gekommen, zum wenigsten Nebensache geworden zu sein scheint.« Denn der Mensch ist nicht ein blosser Vernunftkasten, er besteht auch nicht nur aus reiner praktischer Vernunft. Und schon VIII. S. 181 (74) sagt Kant mit Recht, es komme in der Beurteilung unserer praktischen Vernunft auf unser Wohl und Wehe gar sehr viel »und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, alles auf unsere Glückseligkeit an, wenn diese, wie Vernunft es vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit auf unsere ganze Existenz und die Zufriedenheit mit derselben hat, beurteilt wird.« Nur, setzt Kant hier, wo es sich um Begründung reiner Sittenlehre handelt, mit Notwendigkeit hinzu, »alles überhaupt kommt darauf doch nicht an.«

Den notwendigen Beschluss der praktischen Philosophie bildet nun für ein vernünftig-sinnliches Wesen, wie der Mensch ist, eine wahre Wissenschaft von dem Verhältnis höchster reiner Sittlichkeit, des obersten Gutes jeder vernünftigen Natur, zu dem Ideal der sinnlichen Natur jedes vernünftig-sinnlichen Wesens, des Begehrungsvermögens, zu der vollendeten Glückseligkeit. Auch zu dieser Wissenschaft vermag allein Kritik, welche erste natürliche Irrtümer mit strenger Unparteilichkeit beseitigt, sicheren Grund zu legen. Mit ihr haben wir uns im folgenden Kapitel zu beschäftigen, ehe wir die praktische Philosophie abzuschliessen unternehmen und uns zum Weitergehen anschicken. Kant handelt von derselben im zweiten Buch des ersten Teils der Kritik der praktischen Vernunft, in der »Dialektik der reinen praktischen Vernunft.« Vielleicht, dass erst in der höchsten Wissenschaft der praktischen Philosophie selbst die Lehre von der Freiheit zur Vollendung kommt. Denn noch fehlt auch in dieser das Tüpfelchen über dem i.

VIII.

Vollendung der praktischen Philosophie durch Grundlegung zu einer obersten Wissenschaft vom höchsten Gut und Übergang zur Religion.

Bei dem Ersteigen eines Berges sieht man sich wohl vor dem Erreichen des Gipfels um und schöpft aus dem Rückblick auf den bereits zurückgelegten Weg neue Kraft für das noch zurückzulegende steile Stück. Auch wir befinden uns auf dem Wege zu einer Höhe. Wenn wir aber auf die Stationen auch nur dieser Abhandlung zurückschauen, so sehen wir, dass unser Weg nur durch Wissenschaften hindurch führte. Wenn wir von den kritischen Grundsätzen für die Betrachtung der menschlichen Handlungen, sofern sie Naturbegebenheiten sind, absehen, weil diese noch blosser Vorbereitung praktischer Wissenschaft angehören, so trafen wir zuerst statt unkritischer Lehre von einem letzten gleichsam handgreiflichen Prinzip des rechten Thuns und Lassens, wie Schopenhauers »Mitleid« und Pufendorfs Geselligkeitsprinzip sind, eine ganz neue populäre Moralphilosophie an. In derselben giebt es so wenig wie bei Sokrates so grobes Zeug, wie alle unkritischen Moralprinzipien ohne Ausnahme sind.

Diese Moralphilosophie populärerer Art fand ihre Begründung in einer ebenso neuen reinen praktischen Weltweisheit oder Metaphysik der Sitten, welche bis zu einem obersten Prinzip der Sittlichkeit, aber nicht einem grob oder fein materiellen, sondern einem rein formalen, demjenigen der Autonomie des Willens, zurückführte. Über diese wieder hinaus gelangten wir endlich zu einer praktisch-theoretischen Wissenschaft von letzten

Gründen der Sittlichkeit in der Natur der Dinge. Freilich war bei einem Kant, der aussprach, wie wir schon hörten, dass in der Gelehrsamkeit auf Wahrheit alles ankomme, auch in praktischer Philosophie nichts Geringeres zu erwarten als eine sichere Grundlegung derselben durch und in Wissenschaft. Hatte doch derselbe Mann in dem ersten Werke seines grossen Unternehmens 1781 II. S. 654 (850) gesagt und mit Recht, dass der Weg der Wissenschaft der einzige sei, der, wenn er einmal gebahnt sei, niemals verwachse und keine Verirrungen verstatte.

Und von dem Gebiete der Wissenschaft hält Kant mit Recht keinen Gegenstand menschlichen Denkens für notwendig ausgeschlossen. »Wahre Philosophie ist es, sagt Kant in den Vorlesungen über physische Geographie VI. S. 428, die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen.« Und so wollte er es nicht nur mit Pferden und der Vergleichung derselben im gezähmten Zustande mit dem Zustande der Wildheit in den Steppen gehalten wissen, sondern auch mit sittlichen und theologischen Begriffen. In Bezug auf diese letzteren sagt er z. Bsp. VI. S. 431 unter dem Titel »theologische Geographie«: »Man vergleiche z. Bsp. nur die christliche Religion im Oriente mit der im Occidente und hier wie dort die noch feineren Nuancen derselben.« Von der Verschiedenheit der Vorstellungen vom Sittlichen aber sollte die »moralische Geographie« handeln. Aber der Gesichtskreis des Mannes, der in seiner Unterweisung junger Männer nach der Angabe eines seiner Schüler, Herders, immer »auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf den moralischen Wert des Menschen« zurückkam, umfasste nicht nur die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer und derselben Sache in allen Räumen und Zeiten, sondern auch dasjenige, was wie die Ideen reiner Vernunft, z. Bsp. die der Sittlichkeit, weder im Raume noch in der Zeit ist. Diese selbst, Raum und Zeit, sind ja nichts abgesehen von der Vernunft; sie sind nur die reinen Anschauungsformen der Vernunft, über welche bereits die Begriffe des reinen Verstandes und ganz gewiss die Ideen reiner Vernunft weit hinausgehen.

Und den in der Macht eines jeden, auch des gemeinsten Menschen befindlichen Besitz der Vernunft, reine Sittlichkeit, schätzte Kant mit Recht in besonderem Grade und wies immer wieder auf dies hohe Ziel von jedermann hin. »Vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, sagt er VIII. S. 202 (93), an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Masse, als ich mir von mir selbst nicht bewusst bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen.« Beiläufig: von diesem Manne, dessen Leben mit seiner Lehre nach menschlichem Urteil vollkommen übereinstimmte, sagt unser Zeitgenosse Eduard von Hartmann in seinem Buche von der »Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins« S. 339: Er »wollte die Selbsttäuschung, (in seiner Formel der Sittlichkeit) gar keinen Inhalt aufgenommen zu haben, festhalten und konnte dies nur dann, wenn der aufgenommene Inhalt ein so dürftiger und abstrakter war, dass seine Einschmuggelung unvermerkt und ohne Aufsehen stattfinden konnte.« Die Bekanntschaft mit welchen sogenannten Philosophen mag den Philosophen der Gegenwart verführt haben, auch einem Kant ohne jeden Beweis gleichsam als etwas ganz Harmloses »Selbsttäuschung« und danach Täuschung anderer und zuletzt gar straffällige »Einschmuggelung« zuzutrauen? Aber — Gott sei Dank! — nicht alle Philosophen gehörten ins Zuchthaus, und unter die ehrlichen Leute unter den Philosophen dürfen wir Kant rechnen. Er wäre auch sonst nicht der Reformator der Philosophie geworden. Dass Kant selbst von gemeiner Rechtschaffenheit eine Wissenschaft zur dauernden Sicherung und grösstmöglichen Beförderung derselben nicht nur für notwendig hielt, sondern auch zu begründen vermochte, giebt doch wohl nicht ein Recht, ihm jede Schurkerei und Erbärmlichkeit anzuhängen?

Kant erweist sich als ein hoher Geist in der Schätzung desjenigen, was die Krone der Menschheit ist. Er war es noch mehr dadurch, dass er, den Grenzen der Menschheit zustrebend, dieselben nicht etwa leicht erreichen und gar noch überschreiten zu können vermeinte. Nichts hebt er so sehr und so oft hervor

als, dass es natürliche Schranken menschlichen Vermögens giebt und dass nichts verkehrter und verderblicher gerade für die wahre höchste Aufgabe des Menschen ist, als sich über diese Schranken hinwegzutäuschen. Die Felsenwand im Wege verschwindet nicht, wenn ich meine Augen zumache; ich riskiere höchstens, mir an ihr den Kopf einzurennen. Es war nirgend ein nur Äusserliches, worauf Kant hinausging, sondern ein Wahres, Inneres, welches zuletzt zwar auch zu einem guten Äusseren und zu äusseren Gütern führen mag. Das Wahrhafte, Innerliche aber hielt er mit Recht für so schwer, dass er gegen alle Eigenliebigkeit im äusseren Gebahren und gegen alles Prunken mit Äusserlichkeiten sehr misstrauisch war. Deshalb wohl die in Kants Biographie von Schubert XI. S. 187 erwähnte Abneigung Kants, im Zuschnitte seiner Kleidung, die stets anständig gewählt war, etwas Auffallendes bemerken zu lassen. Deshalb die bereits erwähnte Abweisung aller phantastischen Tugendhaftigkeit, welche »alle Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fussangeln bestreut.« Deshalb endlich die sorgfältige Aufmerksamkeit für das Naturprinzip des Thuns und Lassens im Menschen und das tiefe Nachdenken Kants, wie das sinnlich-vernünftigen Wesen natürliche Verlangen nach Glückseligkeit der Natur der Dinge und der Wahrheit gemäsz noch der Erhöhung der wahren Stärke des Menschen dienstbar gemacht werden könne. Vor der Kritik war dasselbe durchgängig, namentlich in den groben oder feinen Glückseligkeitstheorien der Moralphilosophie, ihr zur unendlichen Schwächung und zum Verderben ausgeschlagen.

So war Kant und wollte bleiben echt menschlich trotz des Strebens nach der Krone der Menschheit, wahrer Sittlichkeit, gerade um dieses Strebens willen; — trotz der Bemühung um Begründung selbst wahrer Wissenschaft von der Sittlichkeit gerade wegen wahrhafter Bemühung um eine solche. In allem diesem finden wir in der ganzen Geschichte der Philosophie niemanden, der mit Kant zu vergleichen wäre, ausser Sokrates. Sokrates liess noch nicht, wie schon Antisthenes, aus den Löchern seines Mantels als ebenso vielen Augen seine Eitelkeit hervorsehen. Sokrates legte noch nicht, gleich einem Diogenes und Krates, auf Aushungerung und Abtötung der Natur im Menschen

Wert, sondern wollte allein Zügelung der Natur. Dem Sokrates schwebte sogar bereits eine wahrhaft praktische Wissenschaft vom Praktischen als Höchstes vor.

Aber was dem alten Sokrates nur vorschwebte, das hat der neue verwirklicht, und nicht nur in Bezug auf Wissenschaft, sondern sogar auch in Bezug auf wahre Menschlichkeit ist Sokrates Traum und Kant Erfüllung. Ganz besonders aber gilt dies von demjenigen, was die beiden grossen Männer in der Wissenschaft geleistet haben. Kant hat sogar auf einem in seinem Nachlass gefundenen Zettel von einer Gefahr, aus der er gerettet sei, berichten müssen, in die vermutlich Sokrates nie geraten ist. Es sei eine Zeit gewesen, sagt Kant XI. S. 240, da er glaubte, Forschung und Gelehrsamkeit könnte die Ehre der Menschheit machen, »und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiss. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dass diese Betrachtung (welche Kant gerade in der Kritik ausgeführt hat) allen übrigen einen Wert erteilen könne, die Rechte der Menschheit herzustellen.«

Als ein zunächst und vor allem wissenschaftlicher Kopf ist Kant dem grossen Griechen überlegen durch den Umfang des Gesichtskreises seiner Wissenschaft nicht nur in Bezug auf Gegenstände der Betrachtung überhaupt, sondern auch besonders innerhalb der einzigen Wissenschaft des Sokrates selbst, der Moralphilosophie. Davon ist schon an einer früheren Stelle dieser Abhandlung gesprochen. Der Leser erinnert sich, dass im zweiten Kapitel von der Beschränkung des Sokrates auf die menschlichen Dinge, innerhalb der menschlichen Dinge wieder auf blosse Anleitung, in jeder Lage des Lebens das praktisch Vollkommenste zu finden, die Rede war. Es wurde dort auch bereits erwähnt, dass Sokrates nicht nur das unterhalb oder diesseits des Sittlichen Liegende, Naturforschung, ausschloss, sondern auch das jenseits und oberhalb der Sittlichkeit Gelegene, die Religion, nicht zu den Gegenständen möglicher Wissenschaft rechnete. So etwas wie ein Zimmermann, ein Schmied, ein Landmann, — — ein Rechenkünstler, ein Hausverwalter oder

ein Heerführer zu werden, sagt Xenophon I. 1 von Sokrates, hielt er für erlernbar. Und er behauptete, dass man alles, was die Götter uns zur Erlernung und zur Ausführung gegeben hätten, erlernen müsse. Das Wichtigste aber von dem, was bei allen menschlichen Handlungen in Betracht kommt, das, sagte Sokrates, haben die Götter sich selbst vorbehalten und den Menschen nicht offenbart. Wer seinen Acker gut bestellt habe, wisse nicht, wer die Früchte einernten werde, noch auch, wer ein schönes Haus gebaut habe, wer darin wohnen werde u. s. w. Man erkennt schon hieraus, dass auch Sokrates von der Moral zur Religion überschritt; aber er machte diesen Übergang ohne die Leitung einer Wissenschaft. Einzige Domäne der Wissenschaft war für Sokrates, vielleicht den Einseitigsten unter allen grossen Philosophen, die Pflichtenlehre.

Ganz anders Kant. Bereits das Organon der theoretischen Philosophie, die Kritik der reinen Vernunft, hat, wie auch Kant in dem im vorhergehenden Kapitel angeführten Brief an Moses Mendelssohn vom 18. August 1783 sagt, in der Läuterung der Ideen der reinen Vernunft eine Vorarbeit für eine Wissenschaft geschaffen, welche, wenn Moral »in ihrer Vollendung zur Religion überschreiten will«, diesen Überschritt mit Sicherheit, ohne Zweifel und ohne Schwärmerei, zu thun ermöglicht. Diesem von weither vorbereitenden Ergebnis unserer »Grundlegung zur Reform der Philosophie« haben wir nun in dieser Abhandlung die Bedingungen zu einem notwendigen Fortschritte über blosser Sittenlehre hinaus, welche in der praktischen Philosophie liegen, hinzugefügt. Worauf aber beruht die Notwendigkeit der Vollendung der praktischen Philosophie in einer höchsten Wissenschaft? Nach allem Vorhergehenden wird der Leser vielleicht die Antwort bereits der ausdrücklichen Angabe in diesem Kapitel vorwegnehmen. Jene Notwendigkeit beruht auf der Notwendigkeit der Vereinigung der bisher nur in ihrer Verschiedenheit beleuchteten und erkannten Prinzipien rechten Verhaltens, desjenigen der Natur und andererseits desjenigen der reinen Vernunft. Diese letztere Notwendigkeit darzuthun, wird die nächste Aufgabe dieses Abschnittes unserer Abhandlung sein.

Nach der gründlichen Vorbereitung der Auflösung des höchsten Problems der praktischen Philosophie dürfen wir hoffen, in der Behandlung desselben glücklicher zu sein, als die Jünger des Sokrates und die ganze alte Philosophie gewesen sind. Denn obwohl wir Männer wie Antisthenes und Diogenes loben müssen, dass sie die Vollendung der praktischen Philosophie nicht bloss wie Sokrates dem so leicht irre zu leitenden und zu verderbenden Glauben und der Frömmigkeit überlassen, sondern schon in so frühen Zeiten das Reich der Wahrheit und Wissenschaft auch über diese Angelegenheit auszubreiten unternommen haben, so ist doch ihre Auflösung der Aufgabe der Vereinigung von reiner Sittlichkeit und höchster Glückseligkeit in einem höchsten Gute gänzlich ungenügend. Die Behauptung der Cyniker von der Selbstgenugsamkeit der Tugend widerspricht, worauf wir hier vorläufig allein hinweisen wollen, allem menschlichen Gefühl und erweist sich nicht weniger sittenverderblich als naturwidrig. Wir hörten schon das Wort des Diogenes, er sehe das Schicksal, wie es ihn anblicke und spreche: Diesen wütenden Hund kann ich nicht treffen. Es war derselbe Mann, von dem das Wort berichtet wird: Mein ist nicht der Besitz: Verwandte, Hausgenossen, Freunde, guter Ruf, gewohnte Plätze, Aufenthalt, alles das ist ein Fremdes. Was ist nun dein? Der Genuss meiner Vorstellungen. Diese lehrte mich Antisthenes als unaufhaltsam, unbezwinglich kennen. Aber ist dieser wütende Hund in seiner engen Hundehütte nicht ein ebenso abschreckender, unmenschlicher Anblick, als der des »königlichen Hundes« Aristipp unerfreulich ist, der nicht über den Augenblick hinaussehen wollte und in dem Auskosten der Gegenwart, blossem Genussleben, das höchste Ziel des Menschen erreicht sah? So ist denn der Fortschritt dieser Sokratiker über Sokrates hinaus in der praktischen Philosophie nur ein Fortschritt in der Form, nicht ein sachlicher.

Vielmehr in der Sache machten diese Jünger einen grossen Rückschritt hinter ihren Meister, der in seiner einfachen Menschlichkeit und Frömmigkeit auch uns noch nahe steht, unendlich viel näher als seine ihn ins Gemeine oder Phantastische herabziehenden und verzerrenden Nachfolger. Die Stoiker und Epi-

kuräer, welche an die Stelle jener »unvollkommenen Sokratiker« traten, waren nur Epigonen, jene der Cyniker, diese der Cyrenaiker. Sie haben zwar einige Veränderungen an der Lehre ihrer Vorgänger vorgenommen, besonders aber wieder dieselbe mit den von diesen echteren Sokratikern verschmähten theoretischen Philosophemen der vorsokratischen Philosophen, die Epikuräer mit der Physik des Demokrit (des Vaters des Materialismus), die Stoiker mit der Naturphilosophie des Heraklit, entsprechend dem gemein-weichlichen oder heroisch-phantastischen Geiste ihrer Sittenlehre, verbunden. Sie bieten in der Auflösung des Problems vom höchsten Gut nichts wesentlich Neues. Nur machten sie die Schwärmerei der Älteren durch Milderungen und Einräumungen weltförmiger und kouranter, kurz gemeiner, weshalb diese Schulen auch eine viel zähere Lebenskraft als die der Cyrenaiker und Cyniker gezeigt haben.

Das notwendig unzulängliche Ergebnis der leichtfertigen Behandlung des Problems vom höchsten Gut aus dem blossen Handgelenk ohne vorbereitende Kritik hätte nun sofort nach den »unvollkommenen Sokratikern« zur Kritik veranlassen sollen. Dann wäre schon die alte Welt zu wahrer Sittenlehre gelangt und vielleicht nicht zu Grunde gegangen. Die neuen Versuche von gleich unbesonnener Art und notwendig nicht weniger unbefriedigendem Resultat dagegen mussten endlich die Frage selbst, auf welche die Moralphilosophen des Altertums nach Sokrates vor allem eine Antwort geben wollten, in Verruf bringen. Viele, viele Jahrhunderte hatte so die Lehre vom höchsten Gute geschlafen, als Kant bei seinem Unternehmen der Umschaffung der gesamten Philosophie und ihrer endlichen Begründung als Wissenschaft durch eine vorangeschickte strenge Kritik auch diese Schläferin antraf und sie zu neuem, dauern-dem Leben erweckte, ja, in Wahrheit zum ersten Male ins Leben rief.

Den Beweis, dass Cyniker, Cyrenaiker, Epikuräer und Stoiker sich bei der Beschäftigung mit dem Problem von einem höchsten Gute nicht einem willkürlichen Hirngespinnst hingegeben haben, finden wir in der Einleitung zum zweiten Hauptstück des zweiten Buches der Elementarlehre der »Kritik der praktischen Vernunft«

und unter der darauf folgenden ersten Nummer. Die Auflösung der Aufgabe füllt den übrigen Teil der »Elementarlehre«.

Wir handeln zuerst von der Aufgabe und danach von der Auflösung.

Weshalb wir noch nicht das Ende der praktischen Philosophie erreicht haben können, ersah der Leser schon aus dem zusammenfassenden Rückblick unseres fünften Kapitels. Unterscheidung von Glückseligkeitslehre und Sittenlehre war, auch nach Kants Urteil, notwendig unsere erste und wichtigste Beschäftigung in der praktischen Philosophie. Aber diese Unterscheidung durfte nicht, worauf gleichfalls Kant bereits nachdrücklich hingewiesen hat, sofort Entgegensetzung sein, sodass etwa das Verlangen nach Glückseligkeit, und zwar selbst nach einem »fröhlichen Genuss des Lebens«, und reine Sittlichkeit nicht in derselben menschlichen Natur mit einander hausen könnten. Das wäre ja der Wahnsinn der Cyniker in unveränderter Auflage. Wenn aber für das Begehungsvermögen in ganzem Umfange wie für die reine Vernunft in der menschlichen Natur Raum ist und folglich auch in wahrer Wissenschaft für beide Raum zu belassen ist, so mag reine Sittlichkeit zwar das oberste Gut der Menschheit genannt werden dürfen, aber es ist ganz gewiss nicht das ganze Gut und also für sich allein noch nicht das höchste Gut »vernünftiger endlicher Wesen«. Nur von diesen, wenngleich nicht nur von Menschen, ist hier die Rede, nicht von Göttern und Gegenständen der Theologie. Um das ganze und vollendete Gut zu sein, »wird auch Glückseligkeit dazu erfordert und zwar nicht bloss in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche (als wahre höchste Verwirklichung einer unparteischen Vernunft) denken, gar nicht zusammen bestehen«. VIII. S. 246 f. (133). Wir kennen nun das oberste Gut, die reine Sittlichkeit, wie das

nächste Gut, Glückseligkeit, aber wir kennen noch nicht das vollendete Gut oder dasjenige, welches nicht mehr ein »Teil eines noch grösseren Ganzen von derselben Art ist«. S. 246.

So ist ein höchstes Gut als Vereinigung von reiner Sittlichkeit und ungetrübter Glückseligkeit eine notwendige Idee der Vernunft. Selbst wenn Kant nicht ausdrücklich so gelehrt hätte, müssten wir dies als seine Lehre voraussetzen. Nun muss man aber mit Blindheit geschlagen sein, um seine Worte nicht so zu verstehen. Ein schon öfter genannter Kantverschlimmbesserer aber, Cohen, hat die Menschheit 1877 in seinem Buche »Kants Begründung der Ethik« S. 311 mit der Offenbarung überrascht: »Die Gemeinschaft autonomer Wesen ist das alleinige höchste Gut.« Warum nicht eine Gesellschaft alter Damen? Warum nicht ein Kaffeeklatsch? Wenn es nur darauf ankommt, sich irgend einen horrenden Blödsinn auszudenken und den höchsten Gut zu nennen, so ist bald etwas gefunden.

In Quark jedoch haben die alten Philosophen, die nicht für Philosophie angestellt waren, aber sich um dieselbe wahrhaft bemüht haben, nicht ihre Nase begraben. Und wenn jene ehrenwerten Sokratiker gar Kants Reform erlebt hätten, so würden sie solchen greulichen Unsinn gewiss nicht zu Markte bringen, wie ihn jetzt selbst Kantphilologen auskramen. Lehrten doch die Cyniker schon zweitausend Jahre vor der Kritik: Dem Weisen mangle nichts, denn sein seien alle Güter der anderen. Alles gehöre den Göttern; die Weisen aber seien den Göttern befreundet; zwischen Freunden aber herrsche Gütergemeinschaft; also gehöre alles den Weisen. Aus derartigen phantastischen Schwärmereien der Cyniker schimmert wenigstens eine wahrere und naturgemäszere Vorstellung von der Idee eines höchsten Gutes hervor als aus des Herrn Cohen blosser leerer Gemeinschaft autonomer Wesen. Haben diese allerliebsten Geschöpfe auch einen jour fixe? Und wird bei ihren Zusammenkünften Thee mit Kuchen herungereicht?

Selbst was in Betreff Aristipps besonders hervorgehoben wird, zeigt, dass sogar dieser wenig hoch denkende Philosoph einen reelleren Begriff von einem höchsten Gute hatte als unser Zeitgenosse Cohen trotz Kant, trotz seines Lebens in Kants

Büchern. Es soll Aristipp gelungen sein, sich mit der gleichen Befriedigung und Gemütsruhe in jede Lage zu finden. Dieser glückliche Gleichmut und diese Geistesfreiheit erst erschienen ihm als die Vollendung der Lebensweisheit. Dass in diesem Begriff mehr von der Wahrheit eines höchsten Gutes erfasst ist als in der »Gemeinschaft autonomer Wesen«, wird kein Leser bezweifeln.

Kants Analytik aber hat nicht nur durch ihre klare und scharfe Unterscheidung des Natur- und des Vernunftprinzips innerhalb der einen menschlichen Natur die deutliche Erkenntnis der Notwendigkeit der Idee eines höchsten Gutes, welche von Cynikern und Cyrenaikern nur im Fluge erhascht und mehr gefühlt als begriffen wurde, ermöglicht. Durch die Analytik wissen wir auch bereits, was den Alten gänzlich dunkel blieb: welches das Verhältnis beider Güter in der Vereinigung zu einem höchsten Gute sein muss.

Die Analytik bewies, »dass Tugend (als die Würdigkeit, glücklich zu sein) das oberste Gut sei«; S. 246 (133). Sie bewies, dass Glückseligkeit etwas sei, »das dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralisch gesetzmässige Verhalten als Bedingung voraussetzt«. S. 247 (134). Sie bewies sogar, dass es in gewissem Betracht Pflicht sei, für das von Pflicht Grundverschiedene, für seine Glückseligkeit zu sorgen, und dass in gewissem Betracht alles, nur nicht »alles überhaupt«, auf Glückseligkeit ankommt. Hiernach ist klar, wofür wir auch bereits auf Ausführungen unseres fünften Kapitels zurückweisen können, dass die Auflösung des Problems der Verwirklichung der Idee eines höchsten Guts bei Cynikern und Cyrenaikern und ebenso bei ihren Epigonen, Stoikern und Epikuräern, unter dem Mangel an gehöriger Unterscheidung der Elemente des höchsten Gutes und der damit verbundenen, ungenügenden Würdigung derselben leidet. Der ganze Unterschied unter diesen Kranken bestand darin, dass die einen, die Cyrenaiker und Epikuräer, dem Naturprinzip der Handlungen, Lust und Glückseligkeit, mehr gerecht wurden, die anderen, Cyniker und Stoiker, mehr dem Prinzip der Vernunft, in vollem Masse

aber nicht einmal die Cyrenaiker dem von ihnen einzig hervorgehobenen Naturprinzip, noch auch die Cyniker der von ihnen vergötterten Vernunft. Wir können uns selbst mit der Glückseligkeit des Aristipp, als einem allzu Dürftigen für die menschliche Natur, bei weitem noch nicht zufrieden geben. Und doch lebte dieser Philosoph bequem und üppig genug, mit solchem Aufwand, dass er sich gegen Vorwürfe deswegen zu verteidigen hatte und sich (nach Diogenes Laertius) in seiner weltmännisch-leichtfertigen, geistreichen Weise so verteidigte: Man würde nicht solchen Aufwand bei den Festen der Götter machen, wenn er tadelnswert wäre. Worauf zwar ihm mit Fug zu erwidern war: quod licet Jovi, non licet bovi.

Indem die Analytik der Kritik Glückseligkeit und Sittlichkeit von Grund aus und gänzlich schied, wies sie die leichtfertige Lehre der Cyniker von der Selbstgenugsamkeit der Tugend als oberflächlich und unwahr ab. Dasselbe aber, was diese Verwerfung begründet, »nämlich dass Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Gutes sind,« macht die Beantwortung der Frage, wie dieses möglich sei, »zu einer schwer zu lösenden Aufgabe.« VIII. S. 249 (136). Denn nun kann man nicht mehr kurzweg sagen: »eins liegt im anderen,« sondern nur noch: »das eine führt zum anderen.« Und hier wieder ist ganz gewiss falsch, dass das Verlangen nach Glückseligkeit Bewegursache werden könne zu wahrhaften Bemühungen um Sittlichkeit. Auch das ist bereits hinlänglich gezeigt. Der bloss kluge Kaufmann mochte wohl aus Eigennutz auf streng reelle Bedienung der Kunden halten; aber seine Ehrlichkeit war rein äusserlich und bloss zufällig. Es bleibt also allein übrig, dass der Grundsatz wahrer Sittlichkeit zur Glückseligkeit verhelfe und zwar nicht gelegentlich, sondern notwendig. Denn zufällige Verbindung von Glückseligkeit mit nie wankender Treue, unverführbarer Redlichkeit, kurz: der Bewährung reiner Sittlichkeit kann nicht als Verwirklichung der Idee eines höchsten Gutes angesehen werden.

Die Beförderung des höchsten Gutes aber, welches die Verknüpfung lauterer Glückseligkeit mit reiner Sittlichkeit in seinem Begriffe enthält, und nicht Tugend allein ist dasjenige Ziel,

worauf die menschliche Natur, die Natur aller sinnlich-vernünftigen Wesen, mit Notwendigkeit gerichtet ist, »ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens.« S. 251 (137). Treue, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit u. s. w. kurz: das moralische Gesetz ist nur als das eine Element des höchsten Gutes das notwendige Ziel menschlichen Strebens. »Folglich muss, wie Kant VIII. S. 251 (137) sagt, die Unmöglichkeit des ersteren (er spricht vom höchsten Gute) auch die Falschheit des zweiten (nämlich in diesem Zusammenhange: des sittlichen Gesetzes) bewcisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muss auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf lecre, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.« So viel kommt auf die praktische Möglichkeit des höchsten Gutes an, dessen beide Elemente, reine Sittlichkeit und lautere Glückseligkeit, keine Erfahrungsgegenstände sind (auch nicht die letztere) und das selbst als eine Idee weit über alle Möglichkeit der Erfahrung sich erhebt.

Von dem einzigen Weg aber zum Ziele, der uns noch blieb, dass nämlich die Aufnahme des Grundsatzes der Tugend »die wirkende Ursache der Glückseligkeit« sei, sagt Kant mit Recht S. 251 (137), er sei »auch unmöglich«. Denn alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, richte sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Es kann »folglich keine notwendige und zum höchsten Gute zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden«. Wie sehr Kant hierin Recht hat, macht das schwere, mühsame Durchdringen ernster Bestrebungen, das rasche Florieren des Schwindels in allen menschlichen Angelegenheiten, nicht am wenigsten in den höchsten, besonders eindringlich und anschaulich; aber Kant hätte nicht im mindesten weniger Recht, wenn es in der Welt ganz anders ginge, als es zu gehen pflegt.

Aber dasjenige, was ein Diogenes ohne alle vorangeschickte

Kritik und Wissenschaft erreicht zu haben wähnte, die Ermöglichung des höchsten Gutes, ist nicht nur eine schwer zu lösende Aufgabe; dieselbe ist sogar ohne Kritik überhaupt nicht zu lösen. Nichts Anderes als dies besagt der erste Satz von Kants »Dialektik der reinen praktischen Vernunft« VIII. S. 241 (129): »Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem spekulativen oder praktischen Gebrauche betrachten.« Er sagt, dass wir nur durch notwendige Irrtümer zu höchster Wahrheit gelangen. Auch vor die Wahrheit haben die Götter den Schweiss gestellt; die Wahrheit liegt nicht auf der Strasse.

Die Ideen der theoretischen Vernunft von einer geistigen Natur des Menschen, von Freiheit und einer letzten allumfassenden Ursache aller Dinge hatten das Unglück, mit Kartoffeln verwechselt und danach als solche mit Recht abgelehnt oder mit Unrecht verteidigt zu werden. Unter dem Grundirrtum, den erst die Kritik gänzlich aufhob, dass Erscheinungen Sachen an sich selbst seien (wofür sie, erinnert Kant VIII. S. 242 [129 f.], »in Ermangelung einer warnenden Kritik jederzeit« gehalten werden) muss nun auch die Idee eines höchsten Gutes diesem Schicksal verfallen. Das höchste Gut soll nach dem natürlichen Grundwahn vorhanden sein, wie ein Borsdorfer Apfel, den man in den Mund steckt. Nun besteht die Idee des höchsten Gutes jeder sinnlich-vernünftigen Natur, wie wir schon wissen, aus zwei Komponenten: Sittlichkeit und Glückseligkeit, zwei Gütern von grundverschiedener Art. Jede Vernunft hat also auch nach Einräumung des Vorhandenseins jenes Unbedingten, Vollendeten, des höchsten Gutes, noch die Wahl zwischen zwei Gesichtspunkten. Sie kann es wesentlich von der Seite der Glückseligkeit oder von derjenigen der Glückwürdigkeit, als Befriedigung oder als Tugend, als ein Leiden oder als ein Thun betrachten. Diese Wahl hat und behält jede menschliche Vernunft und neigt fortwährend mehr oder weniger von dem einen Gesichtspunkt zum andern hinüber und wieder herüber.

In der Wissenschaft aber ist dieser Dualismus innerhalb der Vernunft durch zwei entgegengesetzte und mit einander streitende Schulen auch äusserlich vertreten, von denen die eine

den einen Gesichtspunkt mit Entschiedenheit und Einseitigkeit ergreift und den Vertretern des entgegengesetzten gegenüber verächtlich. Den Gesichtspunkt der Glückseligkeit bevorzugt die sinnliche Partei der Vernunft, die zugleich die mehr theoretische zu sein pflegt, deren Ahnherr in der abendländischen Philosophie Aristipp ist; den Gesichtspunkt der Glückwürdigkeit die rationale, zugleich mehr, ja oft allein und ausschliesslich praktische Partei, die auf Antisthenes zurückgeht. Die Verbindung der Standpunkte praktischer Philosophie mit theoretischen Positionen des gleichen Geistes, die wir bei den Bahnbrechern Aristipp und Antisthenes noch nicht finden, wohl aber, wie schon gesagt, bei ihren Epigonen, den Epikuräern und Stoikern, zeigt das Bedürfnis eines Rückhaltes an auswärtigen Bundesgenossen und verrät also bereits ein Ermatten des ersten ursprünglichen Geistes, wofür auch anderes in den jüngeren Systemen spricht.

So wird der innere Widerstreit der gemeinen Vernunft mit sich selbst in Bezug auf die höchste praktische Idee, die des höchsten Gutes, ein offener Krieg, den Menschen »in Masse gegen einander, Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer, vereinigt« führen, wie Kant es 1796 I. S. 650 lebhaft schilderte. In der praktischen Philosophie gar nicht anders, als wir es in der theoretischen Philosophie antrafen, wo Parmenideer und Herakliteer, die Verteidiger des Seins dieser Welt ohne Werden und die des Werdens der Natur ohne Sein, Dogmatiker und Skeptiker mit einander zankten. Und wie geht es her! Kaum dass wir den Götzen der einen Partei bei den Gegnern auch nur noch am Boden antreffen. So gross ist der Hass und die Erbitterung. Das Hauptwort der Cyniker, die Tugend, begegnet uns kaum bei den Cyrenaikern. Und das Stichwort der Letzteren, die Lust, kommt bei den Cynikern zwar vor, aber nur unter den stärksten Verwünschungen. Ein christlicher Kirchenvater hat uns von Antisthenes, demselben, der ausrief »licber verrückt als vergnügt«, das Wort überliefert, er würde die Aphrodite (die Personifikation der Liebeslust) niederschliessen, wenn er sie träfe. Die Sklaven, sagte Diogenes, dienen den Herren, die schlechten Menschen aber sind Knechte der Begierden. Die Behauptung,

von der die Cyniker nicht wichen und wankten, war die Selbstgenugsamkeit, die Autarkie, der Tugend. Dass Lust das höchste aller Güter sei, wollte sich Aristipp nicht nehmen lassen, und zwar unterscheide sich Lust nicht von Lust, auch wenn sie durch eine verworfene Handlung (durch irgend eine Schweinerei oder Betrügerei) erregt werde.

Ihre Behauptungen nun zwar vergassen diese Philosophen nie. Nur an die Idee der Vernunft selbst, das höchste Gut, auf dessen Verwirklichung das tiefste und innigste Bedürfnis der menschlichen und jeder vernünftig-sinnlichen Natur gerichtet ist, dachten die Parteien der Philosophie nicht, wie es wohl auch mit politischen Parteien geschieht, dass sie keinen Tag und keine Stunde ihre kleinen Personen ausser Acht lassen. Viel eher schon das ihnen allen gemeinsame Vaterland.

Und doch sagt Kant auch von diesem für die gemeine Wohlfahrt höchst verderblichen und mindestens wenig fruchtbaren Gezänk der praktischen Philosophie S. 242 (130) mit Recht, dass es »die wohlthätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat geraten können«. Zur Wohlthat wird sie allerdings erst dadurch, »dass die aufrichtig angestellten und nicht verhehlten Widersprüche der reinen praktischen Vernunft mit ihr selbst zur vollständigen Kritik ihres eigenen Vermögens nötigen.« S. 244 (132). Oder, wie Kant S. 242 (130) sagt, dadurch, dass die Dialektik der Vernunft »uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinth herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf«. Und das ist? »Eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäsz fortzusetzen wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können.«

Die Aufsuchung dieses Schlüssels aber hat zur Voraussetzung, dass der innere Streit der Vernunft mit sich selbst, welcher in dem offenen Krieg der sokratischen Schulen nur, nach Kants Ausdruck S. 242 (130), »offenbar« wird, in seiner Grundnatur erkannt werde. Nur danach kann es gelingen, das Parteiunwesen in der praktischen Philosophie als einen wahr-

haften, natürlichen und doch untergeordneten und zu höchst nicht berechtigten Gegensatz zu bezwingen und die mutigen und fruchtbaren Bearbeitungen der praktischen Wissenschaft verschiedenster Richtung abzuhalten, »sich von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen.« Dies giebt Kant schon in der Kritik der reinen Vernunft II. S. 655 (851) als mögliches Verdienst wahrer Metaphysik an, weshalb er dort Metaphysik als »die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft« preist und preisen darf.

Die Erkenntnis der Stelle, wo das Erbübel der praktischen Philosophie seinen Sitz hat, ist auch hier bereits die Hälfte der Heilung. Die Verwechslung der Erscheinungen mit Sachen an sich selbst, welche allem Höchsten der Vernunft den Garaus macht, indem sie keinen Raum dafür lässt, musste auch die Idee eines höchsten Gutes in den Staub und unter die Füße der Parteien der menschlichen Vernunft bringen.

Nach jenem unseligen Grundwahn musste man in der That in einem Gegebenen, etwa in der von der menschlichen Natur in diesem Leben zu erreichenden Glückseligkeit oder in der Sittlichkeit, wie sie von Menschen verwirklicht werden kann, bereits die Idee der Vernunft von einem höchsten Gute anzutreffen wähnen. So sind denn die Parteien des Altertums in der Moralphilosophie zwar in allem uneins, aber darin brüderlich einig, »dass die Bestrebung, tugendhaft zu sein, und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwei verschiedene, sondern ganz identische Handlungen seien, da denn der ersteren keine andere Maxime als zu der letzteren zum Grunde gelegt zu werden brauche.« S. 247 (134). Daraus musste die Methode folgen, die Einheit des Prinzips der beiden verschiedenen Elemente des höchsten Gutes, der Glückseligkeit und der Tugend, »nach der Regel der Identität« zu suchen oder, mit anderen Worten, durch blosse Auflösung des einen der beiden Begriffe, dieses oder jenes Begriffes, welcher für das Ganze genommen wurde.

So verrannte sich die unkritische Moralphilosophie wegen des Mangels an vorangeschickter Kritik der Vernunft mit Notwendigkeit in blosse unfruchtbare Analysis, indem sie gleichsam

bereits vollkommen vorhanden währte, was erst zu erwerben ist: Tugend wie Glückseligkeit. Weil aber dieser Hauptfehler in einem allgemeineren Grundwahn wurzelt, so muss, selbst bei den ausschliesslich praktischen Philosophen wie Antisthenes, derselbe Fehler sich ebenfalls zeigen, sobald nur ein Fuss in ein anderes Gebiet gesetzt wird, und dadurch den von uns behaupteten Zusammenhang mit einem allgemeineren Grundwahn aufs deutlichste bestätigen. Und in der That findet sich gerade bei Antisthenes diese Bestätigung. Von ihm wird uns nämlich berichtet, dass er nicht erlauben wollte zu sagen: der Mensch ist gut, sondern nur: das Gute ist gut, der Mensch ist Mensch. Fürwahr eine recht nichtssagende Gesellschaft, in der keiner über das Subjekt der Sätze hinauszugehen wagt und die sich damit unterhält, zu bemerken: Blumen sind Blumen, und Nachtmützen sind Nachtmützen. Aber von Konsequenz, der grössten Obliegenheit des Philosophen nach Kant, die aber Kant in seinem synkretistischen Zeitalter voller Unredlichkeit und Seichtigkeit gänzlich vermisste, giebt auch dieser Eisenkopf aus einem Guss selbst in dieser Tollheit ein bewunderungswürdiges Beispiel.

Durch die Kritik aber und ihre Aufhebung des Grundwahns ist auch der praktischen Philosophie der Alp, der sie höchstens in analytischen Sätzen stöhnen liess, von der Brust genommen. Nun erst sieht sie in dem durch Kritik erworbenen Begriff der unbekanntenen Sachen an sich selbst einen Raum vor sich, um die Möglichkeit der notwendigen Vereinigung der so grundverschiedenen Güter der Sittlichkeit und Glückseligkeit durch Synthesis d. h. durch eine Zusammensetzung ins Auge fassen zu können, und zwar durch eine alle Möglichkeit der Erfahrung übersteigende notwendige Zusammensetzung, eine Synthesis a priori. Mit der Frage nach der Möglichkeit der vorgefundenen synthetischen Urteile a priori in der Mathematik begann Kant sein kritisches Unternehmen 1781. Nun in der Mitte der Schrift von 1788 fängt der Leser an, einzusehen, wozu diese an sich »überflüssigen« Untersuchungen gut waren. Der Beweis der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori der Mathematik ist das Vorspiel der wahren Auflösung des Problems vom höchsten Gut durch eine Synthesis a priori.

Die Unzulänglichkeit und Unzulässigkeit der analytischen Behandlung der Aufgabe von der praktischen Möglichkeit eines höchsten Gutes thut Kant an den Beispielen der Stoiker und Epikuräer dar. So VIII. S. 248 (134): dem Epikuräer »war Klugheit (welche sich bei ihren Handlungen stets der auf Glückseligkeit führenden Maxime bewusst ist) so viel als Sittlichkeit«; dem Stoiker, »der eine höhere Benennung für die Tugend wählte, war Sittlichkeit allein wahre Weisheit«. Und auf der folgenden Seite: »Der Begriff der Tugend lag nach dem Epikuräer schon in der Maxime, seine eigene Glückseligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen nach dem Stoiker schon im Bewusstsein seiner Tugend enthalten.« Und weiter kurz darauf: »der Stoiker behauptete, Tugend sei das ganze höchste Gut und Glückseligkeit nur das Bewusstsein des Besitzes derselben als zum Zustand des Subjekts gehörig. Der Epikuräer behauptete, Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut und Tugend nur die Form der Maxime, sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben.«

Der Leser weiss nun, dass Kant statt der Stoiker auch die älteren Cyniker hätte anführen können, bei denen das fehlerhafte Quidproquo sogar noch weit weniger verhüllt hervortritt, so in den Worten des Antisthenes, dass die Tugend zur Glückseligkeit vollkommen ausreichend sei, keines anderen Hilfsmittels bedürfend als der Stärke eines Sokrates. Die Stoiker waren schon viel mehr blosser Prediger. Aber da es von den Gegenfüsslern der Cyniker, den Cyrenaikern, zumal von ihrem Haupte Aristipp ungewiss ist, ob er auch nur an die Tugend zu rühren meinte, wenn er den Augenblick mit höchster Freiheit zu geniessen empfahl und selber genoss, und ob er es nicht in der That nur auf Lebensgenuss abgesehen hatte, so hat Kant mit Recht das jüngere Paar von Philosophenschulen des Altertums zum Beispiel gewählt. Denn von den Epikuräern gilt in der That, was Kant von ihnen sagt, und Epikur meinte auch, die Tugend selbst in der wahren Glückseligkeit zu erreichen. Die jüngeren und die älteren Sekten der griechischen Moralphilosophie insgesamt aber trifft der Vorwurf Kants VIII. S. 248 (135), dass sie »Einerleiheit der praktischen Prinzipien der Tugend und Glückseligkeit

zu ergrübeln«, dadurch aber »wesentliche und nie zu vereinigende Unterschiede in Prinzipien« in Wortstreit zu verwandeln suchten.

Die unkritische Moralphilosophie vor allem und gerade in ihrer glänzendsten vorkritischen Periode war Identitätsphilosophie. Indem wir dies aussprechen, wollen wir aber einen Antisthenes, Diogenes, Zeno, Epikur, echte Philosophen und ehrenwerte Männer, noch nicht der nachkantischen deutschen »Identitätsphilosophie« gleich stellen. Denn diese, von deren Geschwätz in der Bearbeitung der Kritik der reinen Vernunft genügende Proben gegeben sind und welche in stande war, eine Nachtmütze mit einem Kirchturm zu verwechseln, verdient nicht den Ehrennamen der Wissenschaft.

Die Kritik nun durch ihre Unterscheidung der Sachen an sich selbst von den Erscheinungen zieht den streitenden Parteien der Identitätsphilosophie den Boden der Natur als einer Sache an sich selbst, auf dem Stoiker, Epikuräer, Cyrenaiker, Cyniker wie auf einem unerschütterlichen Felsen zu stehen wähnten, unter den Füßen und den über den Füßen befindlichen Köpfen weg. Plötzlich verschwindet der Heidenlärm wie in einem Abgrunde. Und nun tritt nicht nur der wahre Unterschied zwischen den äusserst ungleichartigen Begriffen der Glückseligkeit und Tugend deutlich hervor, gegen alle Unterwühlungen und Verdunkelungen gesichert. Es ist jetzt auch durch die Erweiterung des Begriffs der Dinge über die uns gegebene und bekannte Natur hinaus Raum für eine Zusammensetzung der Idee lauterer Glückseligkeit mit derjenigen reiner Tugend und ihrer Bewährung in diesem Erdendasein und über dasselbe hinaus gewonnen.

Aber ehe Kant von diesen Bedingungen nach Grundsätzen der Kritik Gebrauch macht, wird er nach dem Gesetz der Billigkeit dem dauernd Wahren, welches selbst in den grossen Irrtümern der alten Moralphilosophen gefunden werden kann, gerecht. Kant benutzt sogar, indem er in seiner grossen Art zwar offenbaren Schwindel wie z. Bsp. die leere »Wissenschaftslehre« von J. G. Fichte kurz ablehnt, aber wahrhafte Bemühungen immer so günstig wie irgend möglich auffasst, das Korn Wahrheit, das sich auch in den Irrtümern der unkritischen prak-

tischen Wissenschaft findet, zur Vorbereitung einer dauernden höchsten Wissenschaft in der praktischen Philosophie der Zukunft. Wir handeln von jener Vorbereitung, ehe wir die höchste Wissenschaft selbst in ihren Grundzügen entwerfen.

Wahres aber wird von Kant nicht nur auf derjenigen Seite anerkannt, welche wahrheitgemäsz und in Übereinstimmung mit der Kritik die Tugend voranstellt, wie Stoiker und Cyniker thun. Auch bei Epikur, dem doch Kant in der Sittenlehre in der Hauptsache widersprechen muss, so hoch er ihn in der Naturphilosophie stellt. Kant meint S. 253 (139), dass es dem »tugendhaften« Epikur so ergangen sei wie noch jetzt vielen moralisch wohlgesinnten, aber über ihre Prinzipien nicht tief genug nachdenkenden Männern. Wenn er schon in dem Grundsatz, seine eigene Glückseligkeit zu befördern, den Begriff der Tugend fand, so verfiel er in den Fehler, die tugendhafte Gesinnung in den Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend erst angeben wollte. Der Rechtschaffene freilich könne sich nicht glücklich finden, wenn er sich nicht zuvor seiner Rechtschaffenheit bewusst sei. Aber um einen Mann ohne alle Rechtschaffenheit allererst tugendhaft zu machen, mithin ehe er den moralischen Wert seiner Existenz so hoch anschlage, könne man ihm doch nicht die Seelenruhe preisen, die aus dem Bewusstsein einer Rechtschaffenheit entspringen wird, für die er noch keinen Sinn hat. Also der Fehler Epikurs ist, dass er dasjenige, was erst begründet werden soll, voraussetzt.

Vor dem Beweise dieses Thatbestandes aber zeigt Kant bereits sehr fein und sehr richtig auf den Grund des Mangels bei Epikur in der Sittenlehre hin. Er sagt von den Prinzipien seiner Theorie S. 253 (139), dass er dieselben »zum Erklären (von Handlungen), nicht zum Handeln brauchte«. In der That war Epikur, wie alle die Glückseligkeits- und Vergnügungsphilosophen bis auf unseren Zeitgenossen Herbert Spencer herab, im Grunde und wesentlich theoretischer Philosoph. Nur dass seine Gegenstände mehr menschliche Dinge als Käfer waren. Und dies, weil er zwei Menschenalter nach Sokrates lebte, wo das

Vertrauen zur theoretischen Philosophie, zur Naturphilosophie, infolge des Mangels an vorbereitender Kritik der Vernunft, an welchem Mangel hauptsächlich die alte Philosophie zu Grunde ging, gänzlich erschüttert war. So will denn Epikur zwar nur praktische Wissenschaft, an deren Möglichkeit man damals noch nicht durchaus verzweifelte, aber er ist in Wahrheit eine weiche, theoretische Natur, der mehr am Erklären als am Bestimmen der Handlungen gelegen ist. Für die Erklärung des wirklichen Thuns und Lassens der Menschen aber hat er gar nicht so Unrecht, wenn er dieselbe im Streben nach Glückseligkeit sucht, wie er Unrecht hätte, wenn er durch Hinweis auf die daraus folgenden Vorteile zu wahrhafter Ehrlichkeit und Treue anzuweisen meinte (was er allerdings ohne Zweifel auch gemeint hat). Stammt doch alle so erschreckende Verderbnis der Sitten bei den Wilden am Congo und in einer Weltstadt des gegenwärtigen Europa, auch in den höheren Klassen unserer Gesellschaft, allein aus der zugelassenen wirklichen Oberherrschaft des Naturprinzips des Thuns und Lassens, der Neigungen und Begierden.

Noch viel mehr Wahrheit als die Vernünftelei des Epikur enthält die entgegengesetzte Verwechslung der Tugend mit der Glückseligkeit bei Zeno, dem Gründer der Stoa, und bei Antisthenes. Diese Verwechslung geht ganz nahe bei der Wahrheit vorbei, ist aber gerade deshalb vielleicht um so gefährlicher. Wenn die Cyniker alles, was dem Menschen nicht innerlich eigen sein kann, wie Reichtum, Ehre, Ruhm, für leeren Dunst erklärten und dagegen das mit der Freiheit von allem Äusseren verbundene Bewusstsein der Vernunft und Tugend für ein hohes Gut, so machten sie nicht bloss Redensarten. Auch leuchtet uns aus der bekannten Anekdote von dem Gespräch zwischen Diogenes und Alexander dem Grossen vor der Tonne jenes Sonderlings und der einzigen Bitte des Diogenes an Alexander, als ihm eine solche zu thun gestattet wurde, der König möge ihm aus der Sonne gehen, eine so hohe Wahrheit entgegen, dass wir wohl das Wort des grossen Königs verstehen: er möchte, wenn er nicht Alexander wäre, Diogenes sein. Angesichts dieses Diogenes, der in seinem mehr als einfachen harten Leben von einem Welteroberer wie Alexander nichts für sich zu wünschen

wusste, wird uns verständlich, was Kant S. 257 (143) sagt: wie das Bewusstsein des Vermögens einer reinen, praktischen Vernunft durch That (die Tugend) ein Bewusstsein der Obermacht über seine Neigungen, hiermit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch von der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet, und also ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande d. i. Zufriedenheit hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist. Die Freiheit selbst wird auf solche Weise (nämlich indirekt) eines Genusses fähig. Dieser kann zwar nicht, sagt Kant mit Recht, Glückseligkeit heißen, »weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt,« von dem die Cyniker in den höchsten Ausdrücken schwärmen zu hören wir uns aber doch mit Recht nicht wundern werden. Gerade die Verachtung der Lust nennt Diogenes den höchsten Genuss. Er soll sich gerühmt haben, glücklicher als der Perserkönig zu sein, und sich glücklich gepriesen haben, dass er nicht mit seinem Frühstück wie der Philosoph Aristoteles, der Lehrer Alexanders des Grossen, auf den König Philipp zu warten brauche.

Aber so wahr es ist, dass ein »Analogon von Glückseligkeit« das Bewusstsein der Tugend notwendig begleitet, ein Analogon, für welches Kant mit Recht den Ausdruck »Selbstzufriedenheit« angemessen findet, »ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewusst ist«, so ist doch das Bewusstsein der Tugend als ein Bewusstsein »dessen, was man thut, zum Unterschiede dessen, was man empfindet«, von dem letzteren sorgfältig zu unterscheiden. Selbstzufriedenheit ist auch gewiss noch nicht aus dem schon angegebenen Grunde positive Glückseligkeit und noch weniger Seligkeit zu nennen, weil jener Genuss der Freiheit eines Menschen »nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält«. Aber sie ist doch der letzteren, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann, ähnlich. Wer Kants Unterscheidung, wie die Cyniker, nicht macht, verfällt in einen »Fehler des Erschleichens (vitium subreptionis) und gleichsam einer optischen Illusion in dem Selbstbewusstsein dessen, was man thut, zum Unterschiede dessen, was man empfindet«,

von der Kant mit Recht, wie das Beispiel der grossen Alten beweist, hinzusetzt, dass auch der Versuchtete sie nicht völlig vermeiden könne. Deshalb muss die Moral auf diese Gefahr besonders aufmerksam machen.

Denn wenn man das Wohlgefallen an der Handlung der Treue, welches der sein Versprechen Erfüllende ohne Zweifel stets empfindet, welches aber Folge der Bestimmung des Begleichungsvermögens durch die als recht erkannte Handlung der Treue und nicht der Bestimmungsgrund der Handlung ist (ein gewaltiger Unterschied!), gegen die Wahrheit zum höchsten Bestimmungsgrunde erhebt, also ein Ästhetisches und nicht ein rein Praktisches, so ist es, wie wenn bei einer Springflut und bei grosser Wassergefahr der das Land schirmende Deich an einer Stelle nur eine Spanne weit durchbrochen wird. Das Loch reisst weiter, und das Wasser geht verwüstend über das ganze Land. Mit welchem Rechte wollt Ihr, wenn Ihr »die Bestimmung des Willens unmittelbar bloss durch die Vernunft« aufgegeben habt, das Gefühl, welches der Lust an Salben und Tafelfreuden nur von ferne ähnlich sein mag, aber ihm doch zur Seite zu stellen ist, von dem Gewühl der Gefühle fern und als alleinigen Bestimmungsgrund fest halten? Vielmehr nun heisst es mit Fritz Reuter »Wer't mag, de mag't, und wer't nich mag, de mag't ja wol nich möegen«.

Dass auch die Lust an rechten Handlungen nicht zu verachten und die Kultur der Empfänglichkeit für dieses moralische Gefühl etwas Wertvolles sei, hat Kant ausdrücklich hervorgehoben. Aber die höchste, die »eigentlich echte Triebfeder« zu rechten Handlungen muss die Treue, die Ehrlichkeit, die Wahrhaftigkeit, die Ausbildung edler, nützlicher Naturanlagen, kurz, was man immer als Pflicht erkennen mag, selbst d. h. »das Gesetz selbst« sein und bleiben. Nur diese Vorstellungsart und nicht die niedere durch moralische Gefühle vermag eine Schöpferin menschlichen Wohlverhaltens und dadurch menschlicher Wohlfahrt zu werden, zur Erkenntnis neuer, noch unbekannter Pflichten zu führen und die Erfüllung der bekannten wahrhaft und gründlich zu machen. Moralische Gefühle lassen sich nicht geben und eine mit ihnen wirtschaftende Sittenlehre

lässt den Menschen, wo sie ihn findet, bringt ihn nicht aus der Stelle. Mit Recht sagt Kant S. 255 (141), durch jene Vorstellungsart allein der unmittelbaren Nötigung des Willens durch das Gesetz könne man erreichen, »was man sucht, nämlich dass Handlungen nicht bloss pflichtmässig (angenehmen Gefühlen zu Folge, wie die Wahrhaftigkeit eines aus Liebhaberei Wahrhaftigen), sondern aus Pflicht geschehen, welches der wahre Zweck aller moralischen Bildung sein muss.«

Ogleich deshalb in der Lehre von der Selbstgenugsamkeit der Tugend bei Cynikern und Stoikern hohe und sogar praktische Wahrheit enthalten ist, noch mehr Wahrheit also als in der Lehre ihres mehr bloss theoretischen Gegenfüßlers Epikur, ja sogar, wie wir sogleich sehen werden, mehr Wahrheit, als wir bis jetzt hervorgehoben haben, so kommen alle die alten Schulen in dem einen Fehler überein, dass sie die Vereinigung »ungleichartiger Gründe«, der Sittlichkeit und der Glückseligkeit, viel zu nahe suchten und fanden.

Eine so unwahre Philosophie musste schon einer Erhebung der Vernunft, der sie so wenig genügte, in einem tiefen und reinen Glauben, wie er sich im Christentum gegen die alte Bildung mit gewaltigem Nachdruck erhob, erliegen. Wie gar sollte sie vor dem Gerichtshof unparteiischer strenger Kritik der Vernunft bestehen können? Um der Vernunft gewachsen zu sein, hätten diese Philosophen sich über das Leben in der Sinnenwelt, in dem, ohne auf etwas Anderes hinauszusehen, sie die Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit schon vollkommen vollziehbar wähten, erheben müssen. Diese Erhebung aber ist mit Wahrheit nicht ohne die auf die Erwägung der exakten Wissenschaften und ihrer Wahrheit gegründete Kritik der reinen Vernunft möglich.

Erst nach der Erweiterung des Begriffs der Dinge durch die Unterscheidung der Kritik ist »nicht unmöglich, dass die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung (selbst) in der Sinnenwelt habe.« S. 252 (138). Es wird so wahre Vollendung der prak-

tischen Philosophie in einer höchsten Wissenschaft von der Vereinigung der ungleichartigen Gründe einer niederen Wissenschaft, welche in dieser auch immer streng gesondert gehalten werden müssen, d. h. Wissenschaft vom höchsten Gute, möglich.

Damit aber tritt auch der wahre Wert der Kritik der reinen Vernunft für wahre Philosophie allererst deutlich hervor. Denn jenes grundlegende Werk können wir allein verstehen, wenn wir das Wort Philosophie in der Bedeutung belassen, wie die grossen Alten es verstanden, »bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei.« So fasste Kant wieder die Philosophie: »als eine Lehre vom höchsten Gut, so fern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen.« S. 243 (131). So aber fasst nicht einmal ein Ausleger Kants von heute und, der dazu ordentlicher Professor der Philosophie ist, das Wort auf. Cohen sagt in »Kants Begründung der Ethik« S. 312: »Schon die blosse Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? ist vom Übel (!). Es ist keine Frage mehr.« Wenn man nämlich, wie Cohen, aber nicht Kant, »die Gemeinschaft autonomer Wesen«, jene wunderbare Theekuchengesellschaft, für das höchste Gut hält. Das mag nun Cohen für seine Person thun. Kant aber war ein wahrer und ganzer Mensch und spricht von demjenigen, was für ganze Menschen das Höchste ist, von »dem ganzen und vollendeten Gut« »als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen.«

Nun erst nach der durch die Kritik geschaffenen Möglichkeit wahrer Vereinigung der ungleichartigen Gründe der Rechtfchaffenheit vermögen wir die Wahrheit der Lehre der Cyniker von der Selbstgenugsamkeit der Tugend in der fratzenhaften Gestalt derselben vollständig zu erkennen und zu würdigen. Wir deuteten kurz vorher schon an, dass in derselben noch weit mehr Wahrheit enthalten ist, als wir bis jetzt gewürdigt haben. Denn schimmert nicht wenigstens aus den angeführten paradoxen Aussprüchen des Diogenes, der so arm wie eine Kirchenmaus war, über sein Glück die Idee hervor, dass sich »eine natürliche

und notwendige Verbindung zwischen dem Bewusstsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit als Folge derselben wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse«, wie Kant S. 257 (143) sagt? Wenn aber wirklich diese Verbindung »in einer Natur, die bloss Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gute nicht zulangen kann« (S. 252 [138]), die Cyniker aber ohne Kritik der Vernunft sich auf die sinnliche Natur eingeschränkt wähnen mussten, so konnten sie der Wahrheit, die sie mit Recht nicht aufgeben wollten, für deren Verwirklichung sie aber nicht den dafür unentbehrlichen Raum vor sich sehen, nur in un- wahren und sittenverderblichen Phantastereien Ausdruck geben. Sie hätten zwar so gut wie neueste Kantphilologen dem Lichte ganz aus dem Wege gehen und die Frage selbst nach dem höchsten Gute für »vom Übel« erklären können. Ja, wenn die Cyniker bei Ermangelung aller vorbereitenden Kritik und der damit verbundenen Unvermeidlichkeit grosser Irrtümer so ge- than hätten, würden sie sogar viel weniger Tadel als Kantphilo- logen von heute verdienen.

Dass die Cyniker aber im Gegenteil die Wahrheit und Not- wendigkeit der Idee über die Möglichkeit wahrer Verwirklichung setzten und so den Gedanken des höchsten Gutes für eine glück- lichere Zukunft aufbewahrten, kann ihnen nur zum Ruhme an- gerechnet werden. Denn nun sehen wir bereits einen Diogenes mit Mut und Unerschrockenheit für dasjenige im Bilde eintreten und leben, was erst die Kritik mit Entschiedenheit als Wahrheit vertreten kann. Es ist die Wahrheit, dass die Möglichkeit des höchsten Gutes als der Vereinigung lauterer Glückseligkeit mit reiner Sittlichkeit, welche beiden Elemente bereits über alle Möglichkeit der Erfahrung weit hinausgehen, nicht auf empiri- schen Prinzipien beruhe, sondern dass mit Sittlichkeit Glück- seligkeit notwendig verknüpft sei. Oder, wie Kant VIII. S. 250 (136) sagt, es »wird die Deduktion dieses Begriffs (der Einheit von Tugend und Glückseligkeit) transscendental sein müssen.« »Die Bedingung der Möglichkeit desselben muss lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen.«

Zu dem Erwerb der Einsicht in die Möglichkeit des höchsten Gutes haben wir jetzt überzugehen. Denn dass wir infolge der Erweiterung unseres Horizontes durch die Kritik der reinen Vernunft uns eine natürliche und notwendige Verbindung des Bewusstseins der Sittlichkeit in Grundsätzen der Treue, der Ehrlichkeit und jeder Art von Pflicht mit einer ihr proportionierten Glückseligkeit als Folge denken können, ist noch nicht so viel wie Erkenntnis und Einsicht. Es stände nun gar bequem, wenn, wie manche Leute sich einbilden, die Unterscheidung der Dinge selbst von den Erscheinungen in der Kritik ein Zaubermantel wäre, um jeden beliebigen Unsinn, der seines Lebens im Lichte des Tages und der Wissenschaft nicht mehr reeht sicher ist, in dem Dunkel der unbekanntem Dinge an sich zu bergen. Jedoch so ist es nicht nach Kant, und wir müssten auch bedauern, wenn die Kritik der reinen Vernunft für die faule Vernunft die Polster zurechtgelegt hätte. Mit dem Raum für »notwendige Erwartung und Hoffnung« ist nur der unentbehrliche Grund und Boden für einen notwendigen Anbau gewonnen. Der Acker bringt nun wohl Unkraut, Unkraut mehr als zu viel, ohne dass wir uns ernstlich bemühen; man denke nur an die auch heute im Spiritismus und anderswo wuchernde Wucherblume des Aberglaubens. Gute, nahrhafte Früchte aber liefert der Acker nicht ohne Arbeit und Wissenschaft.

Wir kennen bereits eine Bedingung für die Bearbeitung des gewonnenen Bodens. Es ist die Anordnung der ungleichartigen Gründe der Pflichtenlehre in der Analytik der Kritik der praktischen Vernunft. Wir haben gesehen, dass, wie Kant S. 252 (138) sagt, der Satz, »dass das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, schlechterdings falsch ist.« Der bloss kluge Kaufmann mag um seines Vorteils willen ehrlich handeln; aber es ist doch nur Zufall, wenn er nicht ins Zuchthaus kommt. Seiner Gesinnung nach gehört er hinein. Deshalb nun ist nicht, was zwar am leichtesten geschieht, mit dem Streben nach Glückseligkeit, sondern mit Grundsätzen der Sittlichkeit von Menschen und allen sinnlich-vernünftigen Wesen der Anfang zu machen. Oder, wie

es VIII. S. 257 (143) heisst, das oberste Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) ist Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen macht zwar das zweite Element desselben aus, doch so, dass diese nur die moralisch bedingte, aber doch (wie wir nun bereits denken, obwohl noch nicht erkennen können) notwendige Folge der ersteren sei. In dieser Unterordnung der Glückseligkeit allein erlaubt die Sittenlehre das höchste Gut »als das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft.« Denn allerdings ist nicht Sittlichkeit allein, sondern erst dieses Ganze das wahre Ziel für jede sinnlich-vernünftige Natur. Wahre Sittlichkeit dürfen wir vielmehr auf der jetzt erreichten Stufe der Betrachtung als die Gesinnung bezeichnen, zu der Hervorbringung des höchsten Gutes »alles Mögliche beizutragen.«

Nun möchte die erste Bedingung des höchsten Gutes, Sittlichkeit, vollkommen in der Macht des Menschen sein, gewiss wäre auch dann nicht dasselbe von der zweiten Bedingung, der Glückseligkeit, zu behaupten. Aber als Erfordernis des höchsten Gutes, damit dieses wirklich werde, genügen nicht schon unsichere Schritte in der Tugend, wie sie ein Kind thun mag. Deshalb ist nicht bloss zu fragen, wie lautere Glückseligkeit in Folge reiner Sittlichkeit möglich sei, sondern zuvor bereits, wie die erste Bedingung des höchsten Gutes in der Natur der Dinge wirklich werden kann.

Nun würden wir in Verlegenheit kommen, wenn Kuno Fischer, der nur die Verneinungen in der Kritik der reinen Vernunft, weil sie dem blödesten Auge sichtbar obenaufliegen, gesehen hat, Recht hätte. Aber er hat nicht Recht. Er hat bei der grossen Eile, die er vermutlich hatte, zu seiner eigenen unkritischen »Kritik der Kantischen Philosophie« und zu den sogenannten »Überwindern« Kants, Fichte, Schelling, Hegel fortzuschreiten, schon in der Kritik der reinen Vernunft das Wichtigste unberührt liegen lassen. Das haben wir in der nach Maszgabe der Kritik unternommenen Ausführung der theoretischen Metaphysik aus reiner Vernunft in ihren Grundzügen in der »Grundlegung zur Reform der Philosophie« gesehen. Diese geläuterte Ideenlehre giebt nun zusammen mit der

durch Kritik geordneten Sittenlehre die Mittel zu wahrer Auflösung der Aufgabe von der praktischen Möglichkeit des höchsten Gutes her. Die Wissenschaft vom höchsten Gut steht also wie alle Wissenschaft unter allgemeingültigen, bestimmten Gesetzen der Vernunft. Sonst würde sie auch nicht Wissenschaft heissen dürfen, sondern — — nun ja — ein »fauler Zauber«.

Die Ideen der theoretischen Vernunft von einer geistigen Natur des Menschen, von Freiheit zusammen mit Naturnotwendigkeit, von einem allerrealsten Wesen als allumfassender, letzter Ursache aller Dinge behielten nun auch nach der Läuterung durch Kritik, ja nun erst recht, trotz der unzweifelhaften subjektiven Notwendigkeit derselben für die Vernunft und trotz der durch die Kritik verschafften Möglichkeit von Gegenständen, die ihnen entsprechen, als Naturlehre eine grosse Schwäche. Sie konnten nicht sterben und vermochten doch auch nicht zu leben. Denn die Bedingung des Lebens innerhalb bloss theoretischer Wissenschaft, dass nämlich ein Begriff in concreto congruent gegeben werden kann, so wie ein Dreieck und eine Kartoffel gegeben werden können, zu erfüllen ist sogar gegen die Wahrheit und Wesenheit reiner Ideen. Der Augenblick ihrer Erfüllung wäre der Augenblick ihrer Vernichtung, und so sind denn die Ideen, so paradox es klingt, vor der Kritik nicht eigentlich vorhanden gewesen, weil sie nie rein waren. Es wäre eine schöne Seele, die man, wie einen Sack voll Federn, mit Händen greifen könnte! Infolge des unaufhebbaren Mangels aber stehen die reinen Ideen der Vernunft innerhalb der bloss theoretischen Philosophie da wie Schatten neben Körpern.

Die Schatten müssen Blut trinken. Ist dieses belebende Blut vielleicht das Wünschen und Begehren des Menschen im Bunde mit der so schöpferischen Einbildungskraft? Wir vermuten, dass der Zaubertrank, dessen Faust bedurfte, um Helenen in jedem Weibe zu sehen, ein Saft von dieser Art war. Ist es nicht dieses Blut, welches trotz aller kritischen Wissenschaft auch heute Menschen mehr, als gut ist, zu Kopfe steigt und Gebildete, ja Gelehrte, leider allzu wenig kritische, nach einander

Spiritismus, indische Theosophie, abendländische Mystik, Wundergeschichten und Irrenhausweisheit versuchen und wieder aufgeben lässt, um etwas noch mehr Unerhörtes zu versuchen? Aber wenn die Vernunft die Grenzen, welche sie sich in kritischer Wissenschaft zur Ermittlung der Wahrheit der Natur selbst gesetzt hat, zu Gunsten der Neigungen und Wünsche des Menschen aufhobe und diese zwar in Wirklichkeit alltäglich vorkommende Aufhebung gut hiesse, so würde sie sich »allem Unsinn oder Wahnsinn der Einbildungskraft« preisgeben.

Nicht Kant, der Begründer echter Naturphilosophie im Sinne eines Alexander von Humboldt und der in der Analytik der Kritik der reinen Vernunft das Gesetzbuch strenger Sachwissenschaft zur »Einschränkung des spekulativen Frevels« gab, kann solche Zumutung an die Vernunft gethan haben. In der That will Kant dem Wunsch und der Willkür des Menschen, die mit der Einbildungskraft im Bunde stehen, nicht das Mindeste in Bezug auf Belebung und Verwirklichung der Ideen der Vernunft einräumen. Er sagt S. 260 (145): »Mahomeds Paradies oder der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdrängen, und es wäre eben so gut, gar keine zu haben als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben.«

Mit den Wünschen des Menschen aber ist am wenigsten zu vergleichen, was den schwankenden Neigungen bestimmte, unübersteigbare Schranken setzt wie das Gebot der Treue im Halten von Versprechungen und, was immer jemand als Pflicht zu erkennen vermag, kurz das sittliche Gesetz und dasjenige, was wir zuletzt als »das ganze Objekt der reinen, praktischen Vernunft« erkannten, das höchste Gut und dessen Hervorbringung. Wie, wenn nun diese Verwirklichung durch Menschen und andere sinnlich-vernünftige Wesen nicht möglich wäre, ohne dass den bisher nur subjektiv notwendigen und objektiv möglichen reinen Ideen der theoretischen Philosophie Gegenständlichkeit und Wirklichkeit von uns zuerkannt würde und in Wahrheit zukäme? Die so begründete Wirklichkeit der Ideen könnte offenbar nur von einem Blinden mit der vorher er-

wähnten Wunschwirklichkeit verwechselt werden. Denn dies zu thun wäre nichts Anderes als Verwechslung von Pflicht mit Wunsch, von Willkür mit Einschränkung der Willkür, eines Jägers mit dem Hasen, den er jagt, einer Nachtmütze mit einem Kirchturm. Wer es fertig brächte, das Grundverschiedene, das Subjektivste, die Lust, und seine Bändigung durch reine Vernunft und was sie uns Objektivstes kund macht, für identisch zu erklären — und es hat ja genug solche weisen Kinder gegeben —, der verdiente als Heros in die deutsche Identitätsphilosophie nach Kant zwischen den Jahren 1798 und 1848 feierlich aufgenommen zu werden.

Zwar Naturphilosophie, welche auch die Mathematik in sich begreift, darf als solche und für ihr Geschäft Wunschwirklichkeit und sittliche Wahrheit der Ideen der theoretischen Vernunft einander gleichstellen. Mathematiker und Naturforscher würden nicht thun, was ihres Amtes ist, wenn sie auf ihre Betrachtung der Dinge und nicht nur auf sich selber — denn das Letztere ist sogar zu wünschen — den Ideen des Übersinnlichen Einfluss gestatteten. Aber jene Schätzung vonseiten exakter Wissenschaften besagt nichts Anderes als, dass praktische Philosophie zwar nicht von der theoretischen Philosophie, aber von dem naturwissenschaftlichen Teil derselben, welchem auch die Geschichtsforschung angehört, sorgfältig geschieden zu halten ist. Die beiden führen gänzlich getrennte Wirtschaft, aber in einem und demselben Hause der Wissenschaft, dessen Erdgeschoss die Physik inne hat. Denn der praktischen Philosophie gehört von Rechtswegen die Bel-Etage, wie wir schon daraus ersehen konnten, dass der Kaufmann, um zum Grundsatz wahrer Reellität zu gelangen, sich über das Glückseligkeitsprinzip mit allen seinen Klugheitstheorien und Weltweisheiten, in denen der bloss kluge Kaufmann mit seiner unreinen Ehrlichkeit hängen blieb, gänzlich erheben musste.

Für diese Ordnung tritt deshalb auch Kant in dem Abschnitt »von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen« VIII. S. 258—261 (144—146) ein. Er schliesst mit der Bemerkung, dass alles Interesse der Vernunft zuletzt praktisch sei und dass »selbst das

der spekulativen (theoretischen) Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist«. In der That, geht die Vernunft nicht auch in Mathematik und Naturwissenschaft auf Erwerb neuer Einsichten durch Forschung und Nachdenken, also durch Arbeit, und nicht auf blosses müßiges Schauen und Finden aus? Und wenn die Vernunft, mit der Erkenntnis der Sinnesgegenstände in ihrer äusseren Erscheinung beginnend, erst mit den höchsten Prinzipien a priori, den Ideen des Übersinnlichen, zu enden vermag, diese aber nicht ohne die Ideen der Sittlichkeit und eines höchsten Gutes realisiert werden können, kommt sie da nicht im praktischen Gebrauche allein zur Vollendung?

Die Schwierigkeiten, welche der Verwirklichung des höchsten Gutes entgegentreten, sind dasjenige, was uns über das bisher Erreichte hinaustreibt und das, was bisher bloss Idee war, der Verwirklichung zuführt. Denn Schwierigkeiten, die wir antreffen, bewirken die Erforschung und Erkenntnis desjenigen, was ohne jene Schwierigkeiten für uns verborgene Wahrheiten bleiben würden. Schwierigkeiten können zwar nicht schaffen, aber sie können Entdeckung verborgener Wahrheiten veranlassen.

Und zwar haben wir mit der ersten Bedingung des höchsten Gutes, der Sittlichkeit, zu beginnen. Dass die eigennützig Reellität des bloss klugen Kaufmanns noch nicht reine Sittlichkeit ist, braucht nicht mehr gesagt zu werden; der nicht bloss kluge Kaufmann aber wird, je mehr er nicht bloss klug ist, um so weniger seine auf festen Grundsatz gebaute Ehrlichkeit bereits für wahre Erfüllung des Gesetzes halten können. Die völlige Angemessenheit nun des Willens zum moralischen Gesetz ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, von der Kant S. 261 (147) sagen darf, dass ihrer »kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist«. Aber nichtsdestoweniger ist sie als Bedingung des höchsten Gutes notwendig und in diesem uns aufzugeben.

In dieser Lage ist der Mensch zwei Gefahren ausgesetzt, denen er auch, wer zählt, wie oft? erlegen ist. Wir wollen gar nicht von dem Verkommen des Menschen reden, der ange-

fangen hat, die reine Sittlichkeit, welche die Vernunft ihm vorzuhalten nicht unterlässt, für ein Hirngespinnst anzusehen. Die Polizeinachrichten unserer grossen Städte noch viel mehr als die Berichte von Afrikareisenden über Bestialisierung des Menschen in der Roheit und Wildheit geben Stoff in Überfülle. Ein wenig seltener als das Verkommen ist das Versteigen, aber nicht weniger verkehrt und verderblich. Als man dem Diogenes sagte: du bist alt, nun lass' nach! erwiderte er: wie, wenn ich in der Rennbahn liefe, dürfte ich da nahe vor dem Ziel nachlassen, müsste ich nicht vielmehr mich noch mehr anspannen? Eine Zeile danach wird in derselben alten Lebensbeschreibung des Diogenes berichtet, dass er mit blossen Füßen im Schnee herumtrat. Hier bereits begegnet uns ein Beispiel von dem vermessenen Beginnen, sich »einen Gott aus seinen sieben Teufeln zu schaffen«, von dem also, was Kant S. 262 (147) als Spannung seines Berufs und zugleich seiner Erwartung »zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens« bezeichnet. Kant denkt dabei zunächst an ein sich Verlieren »in schwärmende, dem Selbsterkenntnis ganz widersprechende, theosophische Träume«, die allerdings dem alten Heiden noch ferner lagen. In beiden Fällen aber, hier wie bei der Abwürdigung des moralischen Gesetzes von seiner Heiligkeit zu unserer Behaglichkeit, gerät der Mensch aus seiner ihm in der Schöpfung zukommenden Stellung des unaufhörlichen Strebens »zur pünktlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen, unnachsichtlichen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgebots« heraus. Unnachsichtige Strenge des sittlichen Gesetzes und Bewahrung der dem Menschen angewiesenen Stellung in der Schöpfung mit einander in wahrer Sittlichkeit sind nur möglich, wenn wir den Menschen auf ein Fortschreiten ins Unendliche, »von niederen zu den höheren Stufen moralischer Vollkommenheit,« eingeschränkt zu denken berechtigt sind.

Wie aber ist dies Fortschreiten bei einem Wesen möglich, dessen Dasein zwischen Wiege und Grab eingeschlossen ist? Kant hält nicht etwa das um der Wahrheit der Sittlichkeit

willen Geforderte deshalb einzig und allein schon für vorhanden. Er nennt S. 262 (147) als Voraussetzung der Möglichkeit des unendlichen Progressus eine »ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens«, welche, setzt er hinzu, man die Unsterblichkeit der Seele nennt. Hierfür nun bietet uns die nach Maszgabe der Kritik der reinen Vernunft ausgeführte theoretische Metaphysik wenigstens den subjektiv notwendigen, objektiv möglichen Begriff einer rein geistigen Natur des Menschen. Aber es war nicht möglich, »den psychologischen Begriff eines letzten Subjekts, welcher der Seele im Selbstbewusstsein notwendig beigelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen, weil es am Merkmale der Beharrlichkeit fehlte.« S. 275 (159).

Erst die Kritik hat in Bezug auf das geistige Selbst des Menschen von den Täuschungen der gemeinen Metaphysik befreit, welche den natürlichen Mangel der Idee durch irgend etwas Materielles, Holz, Stroh, Stoppeln, ausfüllen zu können vermeint und die notwendige Ergänzung vergeblich und zum Verderben des Menschen unten im Staube sucht, welche nur oben zu finden ist. Die Kritik musste auch noch von den feinsten Spinnweben, in denen die Vernunft, nachdem sie das Grobsinnliche eines abergläubischen Spiritismus z. Bsp. aufgegeben hat, sicher hängen bleibt, befreien, damit wir uns zum Suchen genötigt sähen. Nun haben wir eine »zur Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze im höchsten Gute als dem ganzen Zwecke der praktischen Vernunft erforderliche Dauer« als notwendig erkannt. Wir haben damit eine Notwendigkeit, die wir zwar nicht begreifen, statt einer Wirklichkeit, die zu greifen wir jedoch nur wähten, für eine unanfechtbare, nur für sich unzulängliche, Idee der theoretischen Philosophie gewonnen. Wenn wir die durch Kritik geläuterte Idee der Seele einer Skizze vergleichen, so ist dieselbe nun durch die praktische Philosophie ausgeführt und gleicht nunmehr einem Gemälde. Auch dieses mag noch nicht jedermann befriedigen. Aber erstens ist auch die praktische Philosophie noch nicht das Ende der Philosophie überhaupt. Und sodann hat die Philosophie als eine Wissenschaft nicht Wünsche zu befriedigen, sondern die Wahrheit zu

sagen. Was mag sich einer nicht alles wünschen? Man denke nur an »Buttje, Buttje in de See«!

Die Beharrlichkeit des geistigen Selbst des Menschen im Leben und nach dem Tode oder die Unsterblichkeit der Seele ist nun für den Menschen als ein sinnlich vernünftiges Wesen weniger als eine Thatsache, wie die Vierbeinigkeit des Elefanten ist, aber mehr als das faustische Produkt der Einbildungskraft eines verliebten Jünglings, mit welcher subjektivsten Wunschwirklichkeit man objektive moralische Wahrheiten dieser Art höchst verkehrt hat vergleichen wollen. Die Unsterblichkeit der Seele ist auch mehr als die uns bisher allein bekannte Idee der Seele, welche für sich auf der Grenze zwischen Sein und Nichtsein schwankt und schwankend bleibt, als sollte der Mensch in Bezug auf sein Selbst nichts mit Gewissheit annehmen als, was ihm not und gut thut: die Unsterblichkeit, nicht aber das blosse Dasein der Seele. Was ist denn nun die Unsterblichkeit der Seele? Ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, sagt Kant S. 262 (147) und definiert diesen Ausdruck als »einen theoretischen, als solchen (also als theoretisch) aber nicht erweislichen Satz, so ferne er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt.«

Gemeine Metaphysik mit allen ihren Behauptungen, von der Beschaffenheit der Steine an und, was sie sagen würden, wenn sie sprechen könnten, bis zur Unsterblichkeit der menschlichen Seele, lebt in einem unaufhörlichen Kriegszustande mit wahrer strenger Wissenschaft, als deren Anwalt jener Unkritik gegenüber gerade Kants Kritik zu bezeichnen ist. Das Postulat spricht schon in seinem Namen aus, dass es keinerlei wahre Wissenschaft und Forschung beseitigt. Wie sollte wohl durch die »Forderung« der Unsterblichkeit der Seele, eine Forderung, die zwar mit keiner anderen bekannten ausser an Rechtmäßigkeit zu vergleichen, aber doch wie andere Forderungen nicht Aussage eines bereits vollständig vorhandenen Thatbestandes ist, irgend welche Forschung nach unserer Seelen Natur oder irgend welche wirkliche Erkenntnis derselben unnötig gemacht oder vernichtet werden?

Es wird zwar der Idee der theoretischen Vernunft vom

denkenden geistigen Selbst des Menschen »im allgemeinen vermittelt ihrer Beziehung aufs Praktische objektive Realität gegeben« und diese Idee als gleichsam ein oberstes Haupt über Schätze des Geistes, wie Kant S. 274 (158) fortfährt, zu Begriffen berechtigt, »deren Möglichkeit auch nur zu behaupten (die Vernunft) sich sonst nicht anmaszen könnte« und die für die Organisation des menschlichen Lebens von grösstem Werte sind. Aber gerade weil die Ideen zu Postulaten und nicht zu Daten ergänzt werden, so wird durch die Vollendung der Wissenschaft vom Menschen in einer Lehre von der Unsterblichkeit der Seele die »Seelenlehre ohne Seele« oder die experimentelle Psychologie, von deren Begründung durch die Kritik wir in der »Grundlegung zur Reform der Philosophie« ausgingen, nicht wieder aufgehoben. Was durch die Kritik sicher begründet ist, das ist für immer begründet. Das Zeitalter des Kartenhäuserbauens in der Philosophie ist vorüber, wenn auch darum Kinder nicht aufhören werden, Kartenhäuser zu bauen.

Die moralische Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele ergänzt das Unvermögen der theoretischen Vernunft in Bezug auf unser geistiges Selbst und hebt uns auf eine hohe, sichere Warte im Strome des Lebens. Sie eröffnet aber auch die Aussicht auf ein bis dahin gänzlich verborgenes höheres Dasein, an dem wir schon hier teilnehmen können und in dem wir trotz Tod und Grab fortzuschreiten vermögen, ohne dass wir darum aufhören müssten, an der Spitze der Tiere zu stehen und rechtschaffenem Tagewerk inmitten der menschlichen Gesellschaft als unserem Beruf nachzugehen, vielmehr gerade, indem wir in allen natürlichen Verhältnissen verbleiben und in ihnen nur nach Kants Ausdruck S. 263 (148) jeden Anwachs der Naturvollkommenheit als einen Anwachs auch unserer Pflichten ansehen. Die Lehre von den Bedingungen der Verwirklichung des höchsten Gutes bildet also die Brücke von der praktischen Philosophie zu der sowohl praktischen wie theoretischen Religion, von der als einer Angelegenheit menschlicher Vernunft und Wissenschaft Kant in dem letzten Teile seines kritischen Unternehmens, in der »Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« 1793, gehandelt hat. Ist nicht das Postulat der Unsterblichkeit der Seele,

die praktische Vollendung einer theoretischen Idee, selber bereits eine praktisch-theoretische Lehre?

Wir brauchen kaum noch zu bemerken, dass die kritische Unsterblichkeitslehre mit der unkritischen Metaphysik in dem Aberglauben wilder Völker und in der deutschen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts nur den Namen und die Idee gemein hat. In der Verwirklichung der Idee — und das ist daran Menschaufgabe und Sache der Philosophie — sind sie grundverschieden. Auch Rafael und der Stubenmaler Johann Meyer, der Blitzemaler, führten beide den Pinsel. Die Vorstellung wilder Völker von einem Geisterlande, wohin die Seelen der Lebenden häufig gehen, um die der Verstorbenen zu besuchen, und wo der pelzbekleidete Kamtschadale in seinem Hundeschlitten fährt und wo der Sulu seine Kühe melkt und sein Vieh zum Kraal treibt, geht der kritischen Unsterblichkeitslehre voran wie das Morgengrauen dem Tage. Und wenn Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung Bd. 2. S. 549, uns überreden will zu meinen, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe spielt, sei noch dieselbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und Schliche gemacht hat, wenigstens die heutige Katze sei nicht »durch und durch und von Grund aus eine andere«, so können wir leider mit dem besten Willen für diese Katzenunsterblichkeit und für das Verständnis »der Unzerstörbarkeit unseres Wesens« als »der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos« nicht einmal so viel bieten wie für den naiven, rohen und gleichgültigen, aber wenigstens klaren Fortsetzungsglauben der Kamtschadalen. Es ist der durch die Kritik zuerst in die Philosophie eingeführte bestimmte und sichere Maszstab der Bedingungen der Verwirklichung des sittlichen Gesetzes im höchsten Gute, welcher die Unsterblichkeitslehre der kritischen Philosophie von der im Mangel jedes bestimmten Maszstabes einigen, übrigens kunterbunten unkritischen Unsterblichkeitsmetaphysik unterscheidet.

Dieser sichere Maszstab wird in Zukunft der Wiederverdüsterung der Sonne am hellen Tage zu einem Kürbis durch

eine Art Moorrauch unkritischer Metaphysik wehren. Die Kritik gelangt zum Postulat der Unsterblichkeit von der Erkenntnis aus, dass wahre Tugend, welche mehr als halbe und sogar auch mehr als die vermeintlich doppelte Tugend eines Diogenes ist, in einem zwischen Geburt und Tod eingeschlossenen Dasein nicht möglich ist. Gerade der Verfasser der Kritik aber wird von dem Professor Rosenkranz (Geschichte der Kantschen Philosophie S. 214) beschuldigt, gelehrt zu haben, »es bei einer halben Tugend bleiben« zu lassen. Jedoch sind wir berechtigt, zu vermuten, dass, wenn Rosenkranz sich auch nur die Hälfte der »halben Tugend« Kants zum Ziel gesetzt hätte, eine bessere »Geschichte der Kantschen Philosophie« oder gar keine aus seinem Tintenfasce hervorgetaucht wäre.

Von der für dieses oder jenes, im letzten Grunde aber immer für ihren Verfasser voreingenommenen Metaphysik der unkritischen Philosophen unterscheidet sich die kritische Metaphysik durch die Unparteilichkeit wahrer Wissenschaft, und mit Recht durfte Kant S. 264 (149) die kritische Unsterblichkeitslehre uneigennützig und »aus blosser unparteiischer Vernunft« nennen. Diese Unparteilichkeit aber verbietet auch, bei der Unsterblichkeit, deren Wahrheit nun bewiesen ist, bereits stehen zu bleiben.

Der Mangel im bekannten Dasein des Menschen in Bezug auf die Verwirklichung der ersten Bedingung des höchsten Gutes, der Sittlichkeit, musste die Vernunft über das sinnlichzeitliche Dasein des Menschen und seine natürlichen Schranken hinausführen, er vermag noch nicht über den Menschen selbst hinauszuführen. Aber das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft kommt ja erst durch eine der Verwirklichung des obersten Gutes, der Sittlichkeit, angemessene Glückseligkeit zustande, von der keine bessere Definition aufgestellt werden kann, als sie Kant S. 264 (149) giebt. »Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht. Sie beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens.«

Die Möglichkeit dieser Übereinstimmung zu denken hat aber nie jemand so sehr erschwert wie Kant durch die gänzliche Unterscheidung von Sittenlehre und Glückseligkeitslehre in der Analytik. Wenn schon blosser Klugheit, welche den Vorteil nicht aus dem Auge lässt, es schwierig findet, ihr Ziel zu erreichen, wie erst derjenige, der sich, wo es auf Pflicht ankommt, jeden schielenden Blick auf Glückseligkeit verbietet? Das höchste Gut aber enthält die Idee einer Glückseligkeit, welche nicht nur kümmerlicher äusserer Rechtschaffenheit, sondern lauterer Sittlichkeit angemessen ist, und erst dieses Ganze als notwendiges Objekt unseres Willens. »Das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst«, sagen wir nun mit Kant S. 265 (149) und bezeichnen damit so kurz wie möglich die ganze Schwierigkeit der Aufgabe.

Aber ist die Vereinigung von Glückseligkeit und Tugend vielleicht eine Aufgabe bloss der Willkür, nicht der Vernunft? »Kant hat in der Ethik das grosse Verdienst, sie von allem Eudämonismus (d. h. von dem Glückseligkeitshange) gereinigt zu haben,« sagte uns Kants Verehrer Schopenhauer. Derselbe lehrt uns anderswo (Kritik der Kantischen Philosophie S. 625), »dass alle echte Tugend, nachdem sie ihren höchsten Grad erreicht hat, zuletzt zu einer völligen Entsagung hinleitet, in der alles Wollen ein Ende findet; hingegen ist Glückseligkeit ein befriedigtes Wollen, beide sind also von Grund aus unvereinbar.« Vielleicht doch nur in diesem Satze Schopenhauers, der freilich, seiner Entgegensetzung von Sittlichkeit und Glückseligkeit entsprechend, den Gipfel der Tugend darin findet, das gänzlich Unnütze zu thun, die Tugendlehre in eine gänzlich schwärmerische Weltverneinungslehre auslaufen und seine Philosophie mit dem Worte »Nichts« enden lässt. Kants entgegengesetztes Verhalten kann nun gar nicht besser gerechtfertigt werden als durch die Verschlimmbesserung seiner praktischen Philosophie durch Schopenhauer. Denn ist es nicht, als wäre Schopenhauers Lehre von der Weltverneinung geradezu zu dem Zwecke erfunden, um zu beweisen, dass, wenn Glückseligkeit, wie Schopenhauer behauptet, in der That ausgeschieden

werden müsste und also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich wäre, auch »das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein« muss? So hörten wir Kant schon einmal sich aussprechen und verdanken nun der Konsequenz Schopenhauers, dem wir das ihm dafür gebührende Lob nicht vorenthalten, die demonstratio ad oculos. In der That, wenn man, wie Schopenhauer, die Glückseligkeit im höchsten Gute aufgibt, so kann es gar nicht lange dauern, und auch die Sittlichkeit ist vollständig aufgezehrt. Denn nun ist es nicht sittlicher, Hungrige zu speisen und Nackte zu kleiden, als auf dem Kopfe statt auf den Beinen zu gehen. Warum auch? Jenes ist für die pure Unnützlichkeitsmoral nur eine andere Art, auf dem Kopfe zu gehen.

Wenn daher ein sinnlich-vernünftiges Wesen wie der Mensch für das Rechte und Gute nicht nur aufwallen, sondern dauernd dafür erglühen oder nach Kants Worten S. 270 (154) »sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen« soll, so muss es mit der ersten Bedingung des höchsten Gutes, der Sittlichkeit, das zweite und untergeordnete, dasjenige der Glückseligkeit, als in notwendiger Verbindung stehend wissen. Die genaue Übereinstimmung von Glückseligkeit mit Sittlichkeit kann aber nicht ohne Zurückgehen auf das Dasein einer obersten, allumfassenden Ursache aller Dinge als zureichenden Grundes jener Übereinstimmung erkannt werden. Nur durch Erhebung zu einer solchen über alle Natur hinaus gelangen wir zu demjenigen, was unser Unvermögen zur Verwirklichung des höchsten Gutes ergänzt.

Die Beschaffenheit der höchsten Ursache aber wird uns durch die eigentümlichen Schwierigkeiten der Aufgabe und durch die Natur der Bestandteile des höchsten Gutes, die zu vereinigen sind, an die Hand gegeben. Es handelt sich nicht um Verknüpfung der Glückseligkeit mit Handlungen bloss äusserer Rechtschaffenheit wie der Reellität unseres bloss klugen Kaufmanns, sondern mit Reellität als dem Bewegungsgrunde reeller Handlungen. »Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, soferne eine oberste Natur angenommen wird, die

eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat.« S. 265 (150). Hieraus folgt Vernunft und Wille für die oberste Ursache der Natur als eine Voraussetzung des höchsten Gutes; kurz: »ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache, folglich der Urheber der Natur ist, d. i. Gott.« Da nun erst die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft im Menschen ist, dieses aber das Dasein eines gerechten und allmächtigen Urhebers der Natur zur Voraussetzung seiner Möglichkeit hat, von der alle Hervorbringung und Beförderung des höchsten Gutes durch Menschen abhängig ist, so ist es auch »moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen«.

Der moralischen Notwendigkeit aber, welche die praktische Philosophie darthut, kommt auch hier bereits die theoretische Philosophie als Wegebahnerin entgegen. Unter den Ideen der geläuterten theoretischen Metaphysik mussten wir als die am meisten idealische, bei der wir nicht wie noch bei den Vorstellungen von Seele und Freiheit des Menschen in Zusammenhang mit der Natur blieben, sondern gänzlich von derselben »abbrachen« und fürchten mussten zu verfliegen, das Ideal eines allerrealsten Wesens als des letzten Grundes aller Dinge bezeichnen. Doch war weder an der subjektiven Notwendigkeit der Idee noch an der objektiven Möglichkeit eines Gegenstandes der Idee ausserhalb des Raumes und der Zeit nach der Kritik zu zweifeln. Es fehlte nur noch — allerdings die Hauptsache — der Beweis der Wirklichkeit. Nun haben wir, indem wir über das Gebiet der Sinnenwelt hinaus in das Reich der Sittlichkeit aufstiegen, von daher, von wo für das Ideal allein die Bewährung kommen kann, von oben die Wahrheit für dasjenige, was der Vernunft das Höchste ist, herabgeholt. Die Kritik der reinen Vernunft aber hat wenigstens das vorbereitende Verdienst, alle sich gewaltsam zudrängenden und herabziehenden niederen Zeugen der höchsten Wahrheit als unzulänglich siegreich abgewehrt und dadurch für die Bewährung der reinen, praktischen Vernunft den Platz frei gehalten zu haben.

Und zwar kehrte die Kritik auch hier gerade die feinsten Spinneweben mit unerbittlich scharfem Besen aus, in denen

auch eine versuchte Vernunft noch hängen bleibt, eine Vernunft, welche über die Dichtung der Südseeinsulaner von Taaroa: »Er war; Taaroa war sein Name; er wohnte im Leeren . . . die Pfähle sind Taaroa; die Felsen sind Taaroa; die Sandbänke sind Taaroa u. s. w.« längst überlegen lächelt. Wir erinnern den Leser nur an den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, in dem wir, obgleich er von Kant in Wahrheit in seiner ersten Gestalt vernichtet und gänzlich umgeschaffen ist, die unkritischen Philosophen nach Kant, zum Teil ohne Bewusstsein, wieder, die Ärmsten!, wie in einen Sumpf bis über die Nase versunken antrafen. Die geläuterte theoretische Metaphysik bietet auch hier die angemessene Form und Fassung für den unendlichen Gehalt, den sie noch nicht geben kann, die silbernen Schalen für die goldenen Äpfel, das sichere Postament für das leuchtende Standbild. Wer will entscheiden, wessen Verdienst das grössere ist, dasjenige der Kritik der reinen oder der Kritik der praktischen Vernunft? Erst beide zusammen ermöglichen die Vollendung der Philosophie als einer Wissenschaft vom höchsten Gut.

Das Dasein Gottes ist eine moralische Gewissheit; aber es kann als eine höhere Wahrheit für ein sinnlich-vernünftiges Wesen, wie der Mensch ist, nie die Wahrheit einer Kartoffel erhalten. Eins schliesst das andere aus; es gäbe keine höheren Wahrheiten, wenn die Kartoffelwahrheit die einzige wäre. Dies ist es, was Kant S. 266 (151) ausspricht, indem er die Annahme des zweiten Postulats der reinen, praktischen Vernunft, des Daseins Gottes, als Glaube und zwar als einen reinen Vernunftglauben bezeichnet. Durch diesen Ausdruck, der hier zuerst Anwendung findet, wird zugleich angegeben, dass nun erst mit der Bewahrheitung der Idee der Gottheit der Übergang von der theoretischen Philosophie durch die praktische zur Religion, welcher mit dem Postulat der Unsterblichkeit der Seele begann, vollendet wird.

Nach diesem Übergange, aber auch erst nach demselben, wird die Sittenlehre, welche für sich nur Glückwürdigkeitslehre sein kann und welche die Sittlichkeit nicht, wie der bloss kluge Kaufmann die Reellität, als ein »Erwerbsmittel« der Glückselig-

keit behandelt, zu einer Lehre der Glückseligkeit, »weil, wie Kant S. 272 (156) sagt, die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt.«

Muss man nicht Tinte getrunken haben, und muss nicht die Tinte verdunkelnd in die Augen getreten sein, wenn man mit Rosenkranz in einem unwürdigen Gensdarmenjargon sagen kann: »der Eudämonismus, dem Kant so rüstig entgegentrat, schleicht (!) sich hier bei ihm selbst im frommsten Gewande wieder ein«? (Rosenkranz, Geschichte u. s. w. S. 217.) Eudämonismus ist die Denkungsart des Zuchthauskandidaten, für den Tugend ein blosser Name und ein unbequemes Erwerbsmittel von Glückseligkeit ist; Eudämonismus ist jede Sittenlehre, welche mit Glückseligkeit den Anfang macht und Tugend zu einem Erwerbsmittel von Glückseligkeit als gleichsam dem obersten und ersten Gute des Menschen herabwürdigt; Eudämonismus aber kann nicht eine Sittenlehre heissen, welche die Glückseligkeit ans Ende, ja auf den Übergang zu demjenigen, was nicht mehr Sittenlehre ist, stellt. Sonst kann man auch den Mond einen Nachtwächter und einen Schweinetrog ein Bettgestell nennen.

Als das Schlussergebnis der Lehre vom höchsten Gut dürfen wir bezeichnen, dass der am meisten idealischen Idee der theoretischen Philosophie, dem Ideal eines allerrealsten Wesens, nunmehr ihre wahre Stelle im Bereich der menschlichen Vernunft und ihres rechten Gebrauchs gefunden ist. »Der Begriff von Gott ist, wie es S. 285 (168) heisst, ein ursprünglich nicht zur Physik d. i. für die spekulative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff.« Diese Erkenntnis aber ist für die Physik, der nun endlich ein sie oft aufs Äusserste beängstigender und verwirrender Alp für immer von der Brust genommen ist, eben deshalb nicht weniger wichtig als für die Moral. Die letztere vermag sich nun, nicht länger durch die Verdächtigungen der Naturforscher, die oft das Reich der Wahrheit gepachtet zu haben wähnten, gehindert, ruhig auszubreiten.

Die Befreiung der theoretischen Wissenschaften von dem Joche der moralischen Ideen ist allerdings nur dann eine Wohlthat für die Menschheit, wenn anders, als es heute unter der

zunehmenden Herrschaft der Naturwissenschaften bis zur Diktatur über den öffentlichen Geist der europäischen Völker ist, die praktische Philosophie das ihr von Rechtswegen zukommende obere Stockwerk im Hause der Wissenschaften inne hat und behält. Mit anderen Worten, die praktische Philosophie muss die mittelbare, nicht die ebenso unbegründete wie verderbliche unmittelbare Herrschaft über die Natur und ihre Wissenschaften d. h. Gewalt über die Bearbeiter, nicht über die Gegenstände der Physik, über die Menschen, nicht über die Sachen behalten. Diese Stellung im Leben der Völker der Erde aber gewährleistet der praktischen Philosophie nicht, wie man wohl bequem wähnt, Polizei und Staatsgewalt, sondern einzig und allein die Kritik der Vernunft. Denn deren Aufgabe bestimmte mit Recht Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (II. S. 676) 1787 dahin, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern (im Reiche der Wissenschaft) zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder (hoch und niedrig) seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne. Ist nicht die Kritik, dieser Schild der Moral, das Kind der Physik? Wie sollte dieses Kind seiner Mutter übel wollen, und wie sollte nicht wiederum die Mutter auf die Stimme ihres verständigen Kindes hören wollen?

Die Schwierigkeiten der Verwirklichung des höchsten Gutes in der Sinnenwelt führen allein zur Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes. Im vorhergehenden Kapitel aber gelangten wir bereits von der der Sittlichkeit anhängenden Idee der praktischen Freiheit zu einer Realisierung eines überschwänglichen Vermögens, Begebenheiten von selbst anzufangen, in Verbindung mit der verständlicheren Naturnotwendigkeit alles Geschehens. Die Freiheitsidee der theoretischen Philosophie ist also bereits vor den Ideen der geistigen Natur des Menschen und eines allerrealsten Wesens verwirklicht und zwar auf keine wesentlich andere Weise, nur bereits auf einer unteren Stufe. Nun reisst sich aber die Vernunft erst mit der Erkenntnis der Wahrheit des höchsten Gutes und der damit ermöglichten Richtung aller Kräfte der Natur auf dessen Hervorbringung von allen Fesseln der gemeinen Wirklichkeit los und

erhebt sich frei in eine höhere Welt, wo sie sich wie die Götter bei Homer von Nektar und Ambrosia nährt. Damit nun wird auch die Idee der Freiheit, »positiv betrachtet, als der Kausalität eines Wesens, soferne es zur intelligiblen Welt gehört«, und also auch sie allererst durch Vermittlung der Erkenntnis des höchsten Gutes, vollkommen zur Wahrheit. Nun erst ist auch in der Freiheitslehre das Tüpfelchen über das *i* gesetzt. Es überrascht uns deshalb nicht, auch bei Kant S. 274 (158 f.) die Freiheit, diesen Gegenstand des ersten Buches der »Elementarlehre der praktischen Vernunft«, der Analytik, noch einmal unter den Postulaten zwischen der Unsterblichkeit und dem Dasein Gottes anzutreffen.

Die Freiheit aber steht nicht nur hier in der Mitte, sie ist auch die wahre Vermittlerin zwischen der Physik und der Religion in der Philosophie. Sie ist schon innerhalb der Naturbetrachtung bei der Erwägung menschlicher Handlungen der Stein des Anstosses für Empiristen, wenn diese guten Leute noch lange der anderen Ideen spotten. Sie geht am Ende der Pflichtenlehre, ihre Strahlen vor sich hersendend, wie eine Sonne leuchtend auf und leitet zu der Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes in einer höchsten Wissenschaft der praktischen Philosophie hinüber. Von diesen höchsten Wahrheiten hörten wir Kant schon einmal in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft sagen, dass sie sich an den Begriff der Freiheit anschliessen und mit ihm Bestand und objektive Realität erhalten.

Die Keime aller höchsten Wahrheiten aber trafen wir bereits in der theoretischen Philosophie an, weshalb die höchste Wissenschaft im Abendlande, anders als z. B. bei den Indern, aber vollkommen naturgemäsz, als Physik bei den ältesten Griechen beginnt. Wir sahen in der »Grundlegung zur Reform der Philosophie« schon bei den alten griechischen Naturphilosophen aus ihrer Physik, wie unter der Gewalt des Windes Flammen aus einem Ofen, die höchsten Ideen der Vernunft herausschlagen, so, wenn Heraklit, der dunkle Weise von Ephesus, sein Weltprinzip des Feuers verständig nannte, als wäre es die Gottheit selbst und nicht ein blosses Naturprinzip. Aber

die Vollendung der höchsten Wissenschaft durch blosse Physik ist nicht möglich, weshalb Sokrates mit Recht von der Naturphilosophie zur Moral hinüberrief. Die Verwirklichung höchster Wissenschaft aber durch blosse Moral, wie man nun wähnte, ist ebenso wenig möglich, weil die natürliche, sichere Grundlage auch der höchsten Wahrheiten für Menschen die Natur und ihre Wissenschaft ist und bleibt. Die durch Sokrates auf den Abweg blosser Moral geleitete Philosophie musste sich aufreiben, wie der griechischen Wissenschaft geschehen ist. Sollte die höchste Wissenschaft verwirklicht werden, so musste endlich ein Mann kommen, welcher zunächst Physiker, aber zuhöchst praktischer Philosoph war. Dieser Mann aber durfte nach allen möglichen Versuchen der Vergangenheit, höchste Wissenschaft auf Physik, Moral, Religion oder Ästhetik zu gründen, nicht sofort mit einem neuen Versuch beginnen. Er musste vielmehr zuvörderst das heisse Verlangen nach einem die Vernunft vollständig Befriedigenden in sich bezwingen und eine der höchsten Wissenschaft vor allen Wissenschaften angemessene und notwendige, aber immer unterlassene gründliche Besinnung vor dem grossen Unternehmen voranschicken. Der Mann war Immanuel Kant, und die Besinnung vor dem Unternehmen, durch welche die sichere Begründung der Philosophie erst ermöglicht wurde, ist die Kritik der reinen und die Kritik der praktischen Vernunft.

Durch jene, das Organon der theoretischen Philosophie, mussten zuerst die höchsten Ideen der Vernunft und also auch ihrer höchsten Wissenschaft auf naturgemässe Weise entwickelt werden, indem von der nächsten Erhebung der Vernunft in den exakten Wissenschaften der Mathematik und Physik ausgegangen und von ihnen der Schritt zur höchsten Metaphysik hinübergethan wurde. Das positive Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft aber konnte, wenn wir von allen zahlreichen nebensächlichen Verbesserungen der Philosophie durch dieselbe absehen, allein eine richtige Fassung der Ideen sein, also allerdings blosse Formalphilosophie. Dies ist nun zwar gewiss nichts Geringses, was Kant 1796 in der Abhandlung »von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« I. S. 639

denjenigen, welche sich lieber in die Wahrheit hineinfaulenzen als zu ihr hinaufarbeiten wollten und deshalb über solche Arbeit als über eine »Formgebungsmanufaktur« spöttelten, mi Recht zur Antwort gab.

Aber andererseits hat Kant die zwar z. B. schon 1835 von Heinrich Heine ausgesprochene, aber erst neuerdings grassierende, seichte Überschätzung der dazu höchst oberflächlich verstandenen »Kritik der reinen Vernunft«, als sei sie das »Hauptbuch« von Kant und seine übrigen Schriften einigermaßen als entbehrlich oder »allenfalls als Kommentare« zu betrachten, nicht geteilt. Vielmehr wusste er selbst wohl, dass erst die Kritik der praktischen Vernunft mit der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten zusammen durch ebenso sorgfältige Entwicklung der Ideen reiner Sittlichkeit von den nächsten und gemeinsten Begriffen bis zu den höchsten hinauf die Formalphilosophie in eine Materialphilosophie umzuwandeln vermag, dass sie erst zu der geläuterten Form den kräftigen Gehalt hinzufügt. Nicht ohne guten Grund sagt deshalb Kant erst in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft zusammenfassend VIII. S. 116 (11), dass nunmehr »zu einer systematischen, theoretischen sowohl als praktischen, Philosophie als Wissenschaft sicherer Grund gelegt« sei. Er bezeichnete ja schon in derselben Vorrede den Begriff der Freiheit als Schlussstein auch der theoretischen Philosophie.

Zwar wird auch noch nach der Ausführung des Systems der Kritik gelten, was Kant VIII. S. 276 (160) von der Freiheit und den übrigen Ideen sagt, dass sie »nach ihrer Möglichkeit kein menschlicher Verstand jemals ergründen« wird; aber auch, und zwar nun erst in vollem Masse, was er hinzufügt, dass keine Sophisterei der Überzeugung selbst des gemeinsten Menschen jemals entreissen werde, »dass sie wahre Begriffe sind.« Aber diese Überzeugung wäre doch nichtig, wenn Mephistopheles mit seinen höhnischen Worten über den Menschen an den Herrn Recht behielte:

Ein wenig besser würd' er leben,
Hätt'st Du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben;
Er nennt's Vernunft und braucht's allein,
Nur tierischer als jedes Tier zu sein.

In Kants Kritiken ist deshalb der Menschheit, und zwar zum ersten Male, eine höchst notwendige »Moral der gesunden Vernunft«, wie Kant vermutlich eine Zeit lang die Kritik hat nennen wollen, nicht in Vorschriften, sondern als Wissenschaft vorgelegt. Es ist ja freilich etwas ganz Anderes als, was man sonst Moral nennt: in der Kritik der reinen Vernunft wesentlich eine Lehre vom richtigen Gebrauch der Vernunft in theoretischen Wissenschaften, in der Kritik der praktischen Vernunft vom richtigen Gebrauch in praktischer Philosophie und also erst mittelbar im täglichen Thun und Lassen.

Das Hauptverdienst der ersten Kritik ist jedoch allerdings, was man bisher nur stark übertrieben hat, ein negatives und nur durch Aufhebung unvermeidlichen verderblichen Wahns ein vorbereitend positives. Erst das Verdienst der Kritik der praktischen Vernunft ist ein wahrhaft positives, aufbauendes und die Macht des Menschen über sich selbst und dadurch über die Natur erweiterndes. Die Kritik der praktischen Vernunft mit demjenigen, was sie begründet, ist erst wahre Grundlage menschlicher Wohlfahrt, rechten Fahrens und einer infolge davon, so viel an uns liegt, guten Fahrt.

Auf das enge Verhältnis beider Kritiken weist Kant am Schluss des siebenten Abschnittes des zweiten Hauptstücks der Dialektik VIII. S. 286 f. (169 f.) hin. Auch wir wollen mit diesen Worten dieses Kapitel, in dem wir von der Idee der Vereinigung von Sittlichkeit und Glückseligkeit im höchsten Gute, von der Wahrheit dieser Idee und von den in der Natur der Dinge liegenden Bedingungen zu ihrer Hervorbringung in unserem Thun und Lassen handelten und damit eine höchste Wissenschaft der praktischen Philosophie entwarfen, abschliessen. Kant sagt aber dort: »Spekulative Einschränkung der reinen Vernunft (durch Abwehr gemeiner Metaphysik jeder Art von der materiellsten bis zur spinnewebigsten) und praktische Erweiterung derselben (in den Ideen der Sittlichkeit) bringen dieselbe allererst in dasjenige Verhältnis der Gleichheit, worin Vernunft überhaupt zweckmässig gebraucht werden kann.« »Dieses Beispiel aber, fährt er fort, beweist besser als sonst eines, dass der Weg zur Weisheit, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder

irreleitend (wie etwa jenes bei Aristipp, dieses bei Diogenes) werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse, wovon man aber, dass diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann«, d. h. in Wahrheit erst nach Vollendung der durch die Kritiken begründeten und nun in dieser Schrift und in der »Grundlegung zur Reform der Philosophie« in ihren Grundzügen vorgelegten systematischen Philosophie als Wissenschaft.

IX.

Rückblick und Ausblick.

Heinrich Heine hat in seiner zuerst 1835 in der Zeitschrift »Salon« veröffentlichten Geschichte der neueren Philosophie, allerdings blossen Salongeschwätz eines geistreichen Mannes, von Kant gesagt, die Natur habe ihn bestimmt, Kaffee und Zucker zu wägen. Wenn in diesem unsinnigen Ausspruche ein Korn Wahrheit steckt, so ist es die von Heine im Zusammenhang mit jenem Witz an Kant mit Recht hervorgehobene »unerbittliche, schneidende, poesielose, nüchterne Ehrlichkeit.« Es ist zwar nicht einzusehen, warum nicht selbst ein Dichter und nicht nur ein Kaufmann unerbittliche Ehrlichkeit sich zum Grundsatz sollte machen können; aber wenn Ehrlichkeit bloss bei Kaufleuten und bürgerlich gemeinen Leuten sich fände (was doch gewiss nicht anzunehmen ist), so musste der Reformator der Sittenlehre allerdings mehr ein Kaufmann sein als ein »Genie«. Und »Immanuel Kant war kein Genie«, versichert uns wenigstens derselbe Heine in demselben Buche. Was der Moralphilosophie in den Jahrtausenden seit ihrer Begründung durch Sokrates gefehlt hatte, das war gerade die sachgemäße Schätzung der nächsten Pflichten der Ehrlichkeit, Treue, Wahrhaftigkeit und, was einer sonst als Pflicht immer erkennen mag, eine Schätzung, welche im Leben auch bei bürgerlich Niedrigstehenden zu allen Zeiten eine höhere und wahrere gewesen ist als in der allzu niedrigen, immer wesentlich theoretischen Philosophie. Dadurch gerade, dass Kant die schon bei den Sokraticern sich sofort zu hohen Spekulationen vom höchsten Gut mit Vernachlässigung des Nächsten verfliegende Moral auf den

Standpunkt der gemeinen Vernunft zurückrief, hat er endlich auch die praktische Philosophie zum Stehen gebracht. Dazu aber musste wohl ihm selbst an Ehrlichkeit mindestens so viel wie einem wahrhaft reellen Kaufmann gelegen sein.

Es hat aber schon vor Kant einen Mann in der abendländischen Moralphilosophie gegeben, an dem der Dichter Heine denselben Mangel an Poesie, wenn es anders an einem Wahrheitsforscher ein Mangel ist, hätte wahrnehmen können: Sokrates. Auch Sokrates würde wohl die Zumutung, »poetisch zu philosophieren«, so aufgenommen haben, wie Kant 1796 that, der in der letzten Anmerkung der Abhandlung »von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« I. S. 642 einen derartigen Vorschlag mit dem für den Kaufmann verglich: »seine Handelsbücher künftig nicht in Prosa, sondern in Versen zu schreiben.« Kant hat die Prosa des Sokrates wieder in die Moralphilosophie zurückgeführt. Ja, es steckte in dem Werke des Sokrates sogar noch viel zu wenig Prosa; denn sonst hätte die Wissenschaft des Sokrates nicht sofort nach Sokrates in Schwärmerei ausarten können. Es musste deshalb Kants nächste Aufgabe sein, der Tugendlehre des Sokrates die Genauigkeit, Bestimmtheit und Sicherheit wahrer Wissenschaft zu verschaffen. Dies war es, was wir als Kants nächste Leistung in der praktischen Philosophie würdigen mussten.

Kant gab uns eine allgemeine und doch genau bestimmte Formel der Sittlichkeit, von deren Gebrauch im Privat- und öffentlichen Unterricht in der That dasjenige zu hoffen ist, was Kant VII. S. 194 von einer reinen Tugendlehre, die den Menschen nicht mit dem »Reichtum der aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vorteilen« ködert, erwartet. Es müsste, hörten wir ihn schon in unserem fünften Kapitel sagen, mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen. Hier ist endlich schon vor hundert Jahren geleistet, was Herbert Spencer 1879 in der Vorrede zu seinen »Thatsachen der Ethik« S. IV. als dringendes Bedürfnis der Gegenwart bezeichnet: »Die Aufstellung von Gesetzen des guten Handelns auf wissenschaftlicher Grundlage.« »Die Säkularisierung der Sittlichkeit«, welche derselbe Schriftsteller anstrebt, ist erreicht,

wenigstens wenn wir darunter, wie angemessen, eine Befreiung der Sittenlehre von allen Überlieferungen religiöser Art verstehen. Denn die Kritik schreitet zwar von Moral zu Religion fort, aber geht nicht von Religion aus, am allerwenigsten von überlieferter Religion. Die unterste wissenschaftliche Grundlage aber der Sittenlehre, durch welche dieselbe auf die Stufe höherer Vollkommenheit von Kant gehoben ist, konnte nicht eine phantastische Lehre wie diejenige Spencers von dem sogenannten Handeln von Tieren, von Austern, Tintenfischen und Elefanten, sein, sondern nur echte kritische Grundsätze der Betrachtung der menschlichen Handlungen als einer Klasse des natürlichen Geschehens. Wir erkannten eine Lehre von Lust und Unlust als Beweggründen des Thuns und Lassens als der reinen Sittenlehre der Kritik zu Grunde liegend und als das notwendig zu ergänzende, jedoch von Kant selbst noch nicht ausgeführte Verbindungsglied zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie der Kritik, mit dessen bis jetzt unterlassener Herstellung wir deshalb im dritten Kapitel den Anfang machten.

Die Tugendlehre des Sokrates dürfen wir einem mächtigen Rumpfe vergleichen, zu dem aber wie zu dem bekannten Torso des Belvedere Füße und Kopf fehlen. Von Kant ist dieser Rumpf nun der Wahrheit der Natur entsprechend auf ein Paar tüchtiger Füße gestellt, die sich nie wie Sohlen abnutzen. Aber nicht genug, dass wir der Kritik eine sicher begründete nächste niedere Wissenschaft in der praktischen Philosophie, eine Tugendlehre, verdanken. Sie hat auch dem Rumpfe der verbesserten Lehre des Sokrates einen Kopf aufgesetzt, um dessen Beschaffung allein sich sehr verkehrt die nächsten Jünger des Sokrates bemühten, statt erst für ein Paar guter Füße zu sorgen. Dieser Kopf aber ist wahre Wissenschaft vom höchsten Gut.

Zwar wird ja sogar von einem neuesten »Wiederhersteller der Kantischen Philosophie«, von Cohen, der kritischen Philosophie dieser Kopf abgeschlagen, aber glücklicherweise nur in dem Buche von Cohen, nicht in Wirklichkeit. Denn der sitzt fest und sicher zwischen den Schultern. Nicht schon die Aufgabe der alten Moralphilosophen von einer notwendigen Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit, welche Cohen, Schopen-

hauer, Heine ablehnen, war eine poetische, phantastische, sondern nur die Auflösung der Aufgabe durch einen Diogenes, Zeno und Epikur. Kant hat auch von dieser eine zwar vielleicht prosaische und luftigen Poeten darum wenig genehme, auch menschlicher Selbstsucht und Trägheit nicht schmeichelnde, aber wahre, ernste und dauernde Auflösung durch einen sicheren Übergang vom Wissen zum Glauben ermöglicht. Diese sichere Begründung des Glaubens nach der ebenso sicheren Widerlegung des gewöhnlichen Wissens von den höchsten Dingen in der Kritik der reinen Vernunft konnte nur ein Judenjunge wie Heinrich Heine leichtfertig und unverschämt als eine Farce nach der Tragödie bezeichnen. Wenn aber Heine meint, dass Kant nur seinem alten Diener Lampe zu Gefallen in der Kritik der praktischen Vernunft die Wahrheit desjenigen zum ersten Male hell ins Licht gestellt habe, von dem er den Wahn in der Kritik der reinen Vernunft unerbittlich zerstört hatte, so scheint unser Salonschriftsteller ganz vergessen zu haben, dass derjenige, den nach Heines Meinung die Natur bestimmt hatte, Kaffee und Zucker zu wägen, ja selber ein alter Lampe war. Gott sei Dank, dass Kant nicht nur ein windiger Poet war!

Es kann kein Zweifel darüber sein, dass die Kritik allererst die Wissenschaft des Sokrates zu einer wahren Lehrerin der Menschheit gemacht hat, einer Lehrerin von Kopf und Fuss. Diese Lehrerin haben die Leser in dieser Abhandlung kennen gelernt. Noch nicht alles, was diese Lehrerin zu lehren hat, ja von diesem nur ganz wenig. Kant selbst hat noch im hohen Alter in der »Metaphysik der Sitten« etwas von demjenigen zu geben versucht, was, wie wir schon einmal aus VIII. S. 9 anführten, »ungeachtet des abschreckenden Titels dennoch eines grossen Grades der Popularität und der Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist.« Der Leser hat aus unserer Anwendung von Kants Formel zur Beleuchtung von Pflichten aller Art in unserem vierten Kapitel bereits einen Begriff von der Wahrheit dieses Urteils gewonnen und vermag vielleicht bereits nach der in dieser Abhandlung erlangten Bekanntschaft mit der Lehrerin die Lehren derselben selber ohne allzu grosse Schwierigkeit zu entwickeln. Wir mussten jedenfalls das Fundament aller

Sittenlehre der Lehre der Sitten selbst voranschicken, gerade wie auch Kant dies gethan hat.

Wenn wir nicht mit Cohen und Seinesgleichen den grössten aller Philosophen in allen Gebieten der Wissenschaft einen Kopf kürzer machen, um schon im Sitzen über ihn bequem wegsehen zu können, so werden wir vielmehr anerkennen, dass er eine Erhebung der Philosophie sogar über alle früheren Ideale derselben hinaus ins Werk gesetzt hat. Er hat wirklich sicheren Grund gelegt zu einer »Lehre vom höchsten Gut, soferne die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen.« In der angehängten einschränkenden Bedingung aber wollte Kant nach seinem eigenen Ausdruck »die Liebe zur Wissenschaft, mithin aller spekulativen Erkenntnis der Vernunft, mit befassen,« ohne doch den Hauptzweck, um dessentwillen Philosophie allein Weisheitslehre genannt werden könne, aus den Augen zu lassen. Nun konnte man mehr als je zuvor sagen, was auch Kant beabsichtigte, dass Philosophie, sowie die Weisheit, selbst noch immer ein Ideal bleibe, »welches objektiv in der Vernunft allein vollständig vorgestellt wird, subjektiv aber, für die Person, nur das Ziel unaufhörlicher Bestrebung ist.« Es giebt nicht so viele Philosophen, als unter diesem Namen in der Welt herumlaufen, und Kant selber war weit davon entfernt, »sich des Titels eines Philosophen selbst anzumaszen.« Nur der, sagt er VIII. S. 243 f. (131), sei berechtigt, diesen Namen zu führen, der die unfehlbare Wirkung dieser Wissenschaft »in Beherrschung seiner selbst und dem ungezweifelten Interesse, das er vorzüglich am allgemeinen Guten nimmt, an seiner Person als Beispiel aufstellen« könne.

Wenn wir nun beachten, dass Kant nicht nur einen Begriff von einer solchen höchsten Wissenschaft aufgestellt, sondern sicheren Grund zur Verwirklichung derselben gelegt hat, so scheint doch die Natur ihn noch zu etwas Anderem bestimmt zu haben, als Kaffee und Zucker zu wägen. In Wahrheit konnte die praktische Philosophie nicht vollkommen verwirklicht werden, also Sokrates nicht zur Vollendung kommen, ohne dass bereits vorher die Ideenlehre des Plato geläutert und in einen dauernden Zustand gebracht war, und dieses konnte nicht geschehen,

ohne dass die Naturphilosophie des Vaters der abendländischen Philosophie, des Thales, in sicheren Gang gebracht war, der ein Fortschreiten ohne Ende ist. Wir haben in der »Grundlegung zur Reform der Philosophie« gesehen, dass Kant mit der Verbesserung dieser Teile der Wissenschaft sein Reformwerk begann, und es war uns in der vorliegenden Abhandlung nicht möglich, die praktische Philosophie ihrer Vollendung zuzuführen, ohne die Vorbereitung einer geläuterten Ideenlehre zu benutzen. Also statt dass, wie Heinrich Heine wähnt, die praktische Wissenschaft bei Kant nur ein Anhang zur theoretischen Philosophie ist, müssen wir vielmehr umgekehrt der Natur der Sache gemäß und auch im Sinne Kants die Kritik der reinen Vernunft im Wesentlichen als eine Vorbereitung zur praktischen Wissenschaft bezeichnen. Erst vermittelt der Idee des höchsten Gutes und ihrer Wahrheit kommen die höchsten Ideen der theoretischen Philosophie zur wahrhaften Verwirklichung für den Menschen, so dass das Fürwahrhalten derselben selbst bei Wohlgesinnten zwar »bisweilen ins Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten« kann.

Aber nicht allein, dass in der Vollendung des Sokrates Plato vollendet wird, die Vollendung des Sokrates ist auch, wie wir noch zuletzt im letzten Abschnitt gesehen haben, die Vollendung des Thales. Denn die Naturphilosophie konnte durch die Vermischung mit Ideen, welche wesentlich zur praktischen Philosophie zu zählen sind und nur noch dem Übergange von der Naturbetrachtung zu dem höheren Gebiete der sittlichen Vernunftkenntnis angehören, nur in ihrem eigensten Geschäft gehindert werden. Eine aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogene Erklärung der Natureinrichtung ist, wie Kant III. S. 99 mit Recht sagt, »nicht mehr Naturphilosophie, sondern ein Geständnis, dass es damit bei uns zu Ende gehe.« (Von einem verständigen Urfeuer als Weltprinzip mit Heraklit oder mit Neueren von einem alleinigen Unbewussten, einem allweisen und allwissenden, zu reden ist aber nicht etwa deshalb schon bessere Naturwissenschaft, weil darin die Worte Feuer und Unbewusstes vorkommen, von denen wenigstens das erstere gewiss eine Naturerscheinung bezeichnet.) So führt die Verbesserung des höheren

Teiles der Philosophie, der praktischen Wissenschaft, die Verbesserung niederer Teile der Metaphysik notwendig mit sich.

Kants Kritiken haben ermöglicht, eine Metaphysik zu schreiben, von der wir ihn schon 1763 I. S. 88 sagen hörten, es sei »ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden«. Die schwerste unter allen Einsichten ist sie wegen der zu ihrer Erlangung unerlässlichen mannigfaltigen Vorbereitungen und Umschweife. Diese Metaphysik aber bringt an die Stelle »des ewigen Unbestandes der Meinungen und der Schulsekten, über welche Kant damals I. S. 77 noch klagte, eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart«, welche die denkenden Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren muss. Mit der Begründung und Ausführung einer solchen höchsten Wissenschaft ist aber die »grosse Revolution der Wissenschaften«, von der Kant 1765 an Lambert in Berlin I. S. 351 als einer »längst gewünschten« schreibt, vollendet, und es kann nun das Zeitalter einer unaufhörlichen friedlichen und allmählichen Reform beginnen, ohne dass immer wieder alles in Frage gestellt und System auf System gestürzt wird, ein Kartenhaus über das andere, zwölf Dutzend in einem Menschenalter, wie in der deutschen Philosophie nach Kant nach einem ungefähren Überschlage.

Wahre Metaphysik wird in der Kritik der reinen Vernunft II. S. 655 (850) mit Recht die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft genannt. Es kommen durch sie, wie wir eben erst von der Hauptbestrebung des Thales, der Naturphilosophie, bemerkt haben, Beschäftigungen wie Naturforschung, die an sich noch nichts mit Metaphysik, der Erkenntnis letzter Gründe, zu thun haben, zur Vollendung. Kurz: alle diejenigen niederen Wissenschaften, ohne deren Ausbildung bis zu einem hohen Punkte höchste Philosophie selbst nicht mit Aussicht auf Gelingen unternommen werden konnte, erhalten wiederum erst ihren höchsten Wert durch Beziehung »zu notwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit«, deren sichere Erkenntnis uns Metaphysik verschafft. Solche Wissenschaften waren der Gegenstand der ersten Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft, die exakten Wissenschaften, Mathematik und Physik,

welche allererst den sicheren Maszstab zur Verbesserung der theoretischen Metaphysik verschafften, die wie zum Dank nach ihrer Vollendung in der praktischen Philosophie ihnen erst höchsten Wert verleiht. Solch' eine Wissenschaft war in der praktischen Philosophie die Sittenlehre, gleichfalls der Maszstab für die erst zu begründende höchste praktische Metaphysik, welche Sittenlehre selbst aber allererst von Kant geschaffen werden musste. Deshalb war ja sein Geschäft in der praktischen Wissenschaft noch so ausserordentlich viel schwieriger als in der theoretischen Philosophie.

Aber obgleich deshalb wahre höchste Wissenschaft vor der Reformation der Kirche in Europa, ehe die Naturwissenschaft um 1600 herum den Heeresweg der Wissenschaft traf, und vor den achtziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts, vor der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, gar nicht möglich war, so hat doch die Menschheit mit den Versuchen zu philosophieren nicht bis zur Möglichkeit des Gelingens derselben gewartet, nicht warten können. Auch darauf sahen wir bereits im fünften Kapitel Kant in dem Schluss der »Kritik der reinen Vernunft« hinweisen, in der Bemerkung, »dass die Menschen im Kindesalter der Philosophie davon anfangen, wo wir jetzt lieber endigen möchten, nämlich zuerst die Erkenntnis Gottes und die Hoffnung oder wohl gar die Beschaffenheit einer anderen Welt zu studieren.« Man forschte nach den letzten Ursachen der Dinge, ehe man noch die nächsten kannte, und jenes tiefere Verlangen belebte gar und vertiefte auch die Beschäftigung mit dem Zunächstliegenden, aber hat derselben doch durchaus nicht allein genützt. Die Bemühungen um das Nächste und diejenigen um das Fernste und Höchste standen sich vielmehr vor der Kritik gegenseitig im Wege. Erst die Kritik hat alles mit einander zugleich ermöglicht dadurch, dass sie Ordnung schuf und lehrte, die Erkenntnis Gottes und die Hoffnung einer anderen Welt nicht in demselben Buche wie die Beschaffenheit der Natur zu studieren, ohne doch jenes Studium etwa bloss auf Satzung und Überlieferung aus alter Zeit, auf blosser Schriftgelehrsamkeit, zu verweisen und ohne die theoretischen Wissenschaften vom Gebiete höchster Wahrheit, gleich-

sam als unwürdig, ganz auszuschliessen. Steht nicht auch derjenige, der nur den Saum des Kleides des Allerhöchsten zu berühren vermag, mit diesem noch in Verbindung?

Dass Kant einen derartigen Weg der Wissenschaften zu den höchsten Gütern der Vernunft durch die Kritiken gebahnt hat, geht auch aus der Definition der Metaphysik hervor, welche er bei dem Rückblick auf sein Unternehmen im Jahre 1791 aufstellte und welche wir gleichfalls bereits im fünften Kapitel angeführt haben. »Sie ist, sagte er, die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten.« Wir dürfen auch im Bilde sagen: von Kant zuerst ist durch die Kritik der Lufttrieb der Vernunft in rechtmässiger, wahrer Weise und deshalb für immer mit dem Erdtrieb derselben in Verbindung gebracht. Der unerschöpfliche Fruchtbarkeit verheissende Bund ist aber dadurch begründet, dass die Kritik zuerst vollkommen naturgemäss von den nächsten Wissenschaften der Vernunft, Mathematik, Physik, Moral, ausgeht, an dieselben keinerlei fremdartige, störende Zumutungen macht, aber doch uns sichere Anweisung giebt, uns mit ihrer Hülfe und von ihnen aus zu einem Höheren und Höchsten zu erheben. Denn nichts ist verkehrter als zu meinen, dass durch die Kritik die Vernunft auf einen dürftigen, öden Positivismus oder, wie man den Kram nennen will, eingeschränkt werde. Neueste Kantianer möchten zwar am liebsten die Philosophie in allen Gebieten zu einem Kriechtier machen, nicht aber Kant selbst und die Kritik.

In der Naturphilosophie allerdings soll die Vernunft nicht fliegen, wie sie schon vor Sokrates, aber auch noch nach Kant in Deutschland, und zwar nun in ebenso erbärmlicher wie grossprahlerischer Weise, gethan hat. Es wird der Vernunft und der Menschheit gewiss nicht zum Schaden gereichen, wenn die Philosophie, statt mit Schelling vom Stickstoff als der reellen Form des Seins der absoluten Identität zu träumen, sich den Satz von Kants Kritik der reinen Vernunft II. S. 257 (319) nicht umsonst gesagt sein lässt: »in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit.« Aber hat nicht dieselbe Kritik sichere Anleitung gegeben,

sich in der Metaphysik als einer wahren Ideenlehre hoch über den Erdboden, dem die Vernunft in wahrer Naturphilosophie einzig ihren Blick zuwendet, zu erheben?

Und wiederum soll die Vernunft in der Moral allerdings nicht mit dem alten Diogenes sich Sommers im glühenden Sande wälzen und zur Winterszeit eiskalte Bildsäulen umarmen und noch weniger mit alten und neuesten Aristippen bloss auskundschaften, bei welchen Salben, Weinen und Pasteten sich das vergnüglichsste Leben führen lässt. Sie hat vielmehr das Richtmasz der gemeinen Vernunft im Sittlichen hoch und rein zu halten, welches Kant in seiner Formel zuerst sicher gefasst hat, als eine Lehrerin der Glückwürdigkeit, nicht allein der Glückseligkeit. Aber hat nicht derselbe Mann, der die allgemeine und bestimmte Formel aller Sittlichkeit gefunden hat, 1793 den ersten, seitdem öfter wiederholten, tadelnswerten Versuch, das System der Kritik auf dasjenige, wovon es zwar ausgehen muss, zu beschränken, in der klarsten und schlagendsten Weise zurückgewiesen? Von Garve sagt Kant in der Abhandlung »über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« VII. S. 183, er meine, Kant habe behauptet, »dass die Beobachtung des moralischen Gesetzes ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit der einzige Endzweck für den Menschen sei, dass sie als der einzige Zweck des Schöpfers angesehen werden müsse.« Kant aber erwidert, und der Leser weiss, mit Recht: »Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers.«

Aber freilich, wenn Kant hiernach mit neuesten Kantianern in der Beschränkung der Philosophie auf nächste niedere Wissenschaften, nun gar auf das im höchsten Grade Unsolide, das Geschwätz, was man Erkenntnistheorie oder Erfahrungslehre nennt, und auf eine Ethik in demselben niederen Geiste durchaus nicht übereinstimmt, so müssen wir doch dem in der Auslegung Kants herrschend gewordenen Empirismus und Skepticismus so viel zugeben, dass der Fehler, übermäszig vorsichtig

zu sein, Kant noch näher lag als derjenige des Schwindelns. Insofern hat der empiristische »Neukantianismus« immer noch mehr Ähnlichkeit mit Kant als die unmittelbar nach Kant grassierende und phantasierende Identitätsphilosophie von Fichte, Schelling, Hegel. In Wahrheit aber sind weder die Kriecher noch die Flieger mit Kant zu vergleichen. Denn Kant wollte, dass die Vernunft in der Philosophie weder fliege noch krieche, sondern wie der Mensch selbst aufrecht zwischen Himmel und Erde gehe, wie es sich gehört, den Kopf zu freier Um- und Aufschau erhoben, die Füße auf dem Erdboden.

Denken wir an unkritische Philosophie im Theoretischen und Praktischen in alter und neuer Zeit, an die Feuerphilosophie des alten Heraklit und an Schopenhauers »Welt als Wille«, an desselben Schopenhauer Moralprinzip des Mitleids als der im menschlichen Gemüte hervorbrechenden Identität aller Naturwesen oder an die phantastischen Übertreibungen des alten Diogenes, so werden wir an einen Riesen der alten griechischen Sage aus dem Sagenkreis des Herkules, an Antäus, erinnert. An ihn mahnte uns schon zuvor einmal in unserem siebenten Kapitel, aber in entgegengesetztem Sinne, das Verhalten von Kant, dem Zerstörer aller unkritischen Philosophie. Jener Sohn der Erde nämlich sollte kräftig und unüberwindlich sein, so lange er mit der mütterlichen Erde in Zusammenhang blieb, wie Kants Philosophieren mit der Erfahrung in Zusammenhang blieb. Als jener Riese von der Erde losgerissen war, ward er ohne Mühe in der Luft von Herkules zerdrückt. Diesem von der Erde entfernten Antäus ist nun die verflogene unkritische Philosophie zu vergleichen. Der Herkules aber, der die schwache und kraftlose Philosophie in der Luft durch seine Kritik zerdrückte, ist Kant. Damit aber hört der Vergleich auf. Der alte Herkules war nur ein Vernichter des zuvor geschwächten Erdriesen, nicht ein Verjünger. Auch Kant zwar ist bisher nur für einen Zerstörer gehalten, aber sehr mit Unrecht. Kant hat vielmehr der Philosophie nur alle Luftigkeit und Windigkeit ausgetrieben, die Ursache ihrer bisherigen bejammernswerten Schwäche. Er hat sie mit dem mütterlichen Erdboden, den nächsten sicheren Wissenschaften der Vernunft, von neuem in

festen, sicheren Verbindung gebracht, und es ist nun Grund zur Hoffnung, dass sich an ihr, anders als an dem Antäus der Sage, die Vorhersagung der unbezwinglichen Kraft bestätigen werde.

Kant schreibt 1796 I. S. 654 der durch Kritik geläuterten und erneuerten Philosophie eine »streitbare Verfassung« zu, und es ist in der That zu hoffen, dass die kritische Metaphysik, so weit wir sie bisher bereits in theoretischer und praktischer Wissenschaft kennen gelernt haben und in der Folge noch weiter kennen lernen werden, jedem Angriff von aussen werde Trotz bieten können. Angriffe aber müssen der Kritik und ihren Jüngern sogar zu ihrer eigenen Übung und Stärkung erwünscht sein. Nicht am wenigsten dadurch wird die Kritik die menschliche Wohlfahrt befördern, dass die Metaphysik, welche im vorwissenschaftlichen unkritischen Zustande in den »papiernen Systemen«, von denen Kant einmal spricht, eine schwächliche Stubenhockerin, kein Lüftchen ertragen konnte, nun wind- und wetterfest auf den Markt mitten unter das Volk tritt und es nicht ungerne sieht, dass allerlei Volk mit ihr anbindet, da allerlei Volk vom Handgemenge und vom Umgange mit ihr allerlei Vorteil ziehen kann und soll.

Bei Kant findet sich nicht der Vergleich der Philosophie mit dem Antäus, dagegen der Vergleich der durch Kritik geläuterten Philosophie mit einem Wohnhause und zwar schon in der Kritik der reinen Vernunft II. S. 547 (707). Dieses Wohnhaus, welches nach Kant »zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug ist, sie zu übersehen«, ist aber erst jetzt vollständig aufgeführt. Denn in der Kritik der reinen Vernunft ist zwar bereits das Fundament gelegt, auch das Fachwerk des ganzen Gebäudes stand bereits in der geläuterten Ideenlehre da, als wir zu der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« und zur »Kritik der praktischen Vernunft« übergangen. Aber erst mit der Lehre vom höchsten Gut ist das Haus bis zum Dache hinauf vollendet. Wir können es nun mit seinem Erdgeschoss für die unteren, unmittelbar nützlichen Wissenschaften, Mathematik, Physik im weitesten Sinne und Moral, und mit seinem Oberstock höchster Metaphysik dem Palast unseres Kaisers in Berlin vergleichen.

In dem Eingange der Methodenlehre der »Kritik der reinen Vernunft« stellt Kant es so dar, als wenn das Wohnhaus, welches die Kritik für die Menschheit baut, nur eine Abschlagszahlung sei, welche die hochfliegenden Wünsche des Menschen nicht ganz erfülle. Denn unser Sinn sei auf einen Turm gerichtet, »der bis an den Himmel reichen sollte.« Der Verfasser dieser Schrift hat öfter angedeutet, dass Leser und er selbst auch mit dem Ergebnis der »vereinfachten und erweiterten Darstellung von Kants Kritik der reinen Vernunft« noch nicht ganz zufriedengestellt waren. Aber wenn es auch vermessen war, wie die Kritik durch notwendige Zerstörung der Luftschlösser der Philosophie bewiesen hat, sofort auf ein Höchstes auszugehen, so hat doch Kant selber und mit Recht nicht gänzlich auf diese »kühne Unternehmung« verzichtet, eine Thatsache, die jedoch öfter selbst solchen, die sich »Kantianer« nannten wie Schopenhauer, nicht einmal bekannt geworden zu sein scheint. Das Wohngebäude der Menschheit soll auch seinen zum Himmel weisenden Turm erhalten. Mit der Vorbereitung zu dieser Krönung des Gebäudes hat Kant 1793 sein kritisches Unternehmen abgeschlossen. Die Vorarbeit aber zu diesem Turme, der nicht wieder ein Turm der Sprachverwirrung und der Zerstreung der über den Plan des Baues entzweiten Arbeiter in alle Welt, sondern der Einigung des Menschengeschlechts zu einer Gemeinde sein wird, trägt den Titel »die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft«.

Schon vorher hatte Kant für eine würdige Ausschmückung des Gebäudes im Inneren und Äusseren Sorge getragen durch Vorbereitung einer wahren Wissenschaft vom Schönen und Erhabenen. Dies ist die Hauptaufgabe der »Kritik der Urteilskraft« 1790. Durch die beiden letzten Teile der Kantischen Kritik, den von 1790 und von 1793, wird in Verbindung mit der in den früheren Kritiken enthaltenen Vorbereitung, die für die späteren Teile nie ausser Acht zu lassen ist, zu einer wahren Wissenschaft der Ästhetik und der Religion ebenso sicherer Grund gelegt wie 1788 zur praktischen und 1781 zur theoretischen Philosophie. Dass theoretische und praktische Philosophie sicher begründet sind, davon wird sich der Leser bereits

überzeugt haben. Kant aber durfte von allen Kritiken und dem durch sie Vorbereiteten sagen, was er 1799 am Schlusse der öffentlichen Erklärung gegen J. G. Fichte sagte, in welchem er einen bösen Bruder erkannt hatte, bei dem ihm das italienische Sprichwort einfiel: »Gott bewahre uns nur vor unseren Freunden; vor unseren Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen.« Kant sagt aber XI. 1. S. 155 von der kritischen Philosophie, was schon am Schluss der »vereinfachten und erweiterten Darstellung von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft« angeführt wurde, was aber nicht weniger am Schlusse dieses zweiten Teiles am Platze ist, »dass ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei.«

B2799 .E8R76

Die Vollendung des Sokrates : Immanuel

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00159 8277